

مجلد صلیبنا

سُفْلاطون

إلى ابن سينا

مضمون في الفلاسفة العربیة

الطبعة الأولى

١٣٥٤ — ١٩٣٥

مكتب النشر العربي بدمشق



# من افلاطون

## إلى ابن سينا

### محاضرات في الفلسفة العربية

ألقاها الدكتور

جميل صليبي

هذه المحاضرات لم تكن في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها أثر فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، ونقرأ بحثا طريفا عن الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ، ومن مواضعها إلى سقراط مقارنة علمية بين جمهورية افلاطون وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وبحثا عميقا عن نظرية الفيض عند ابن سينا أو صدور الموجودات عن الخالق ونظرية النفس عند ابن سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الابحاث الجليلة .

---

جميع الحقوق محفوظة

---

يطلب من :

مكتب النشر العربي

دمشق ( سورية )

# فهرس

من افلاطون الى ابن سينا

المحاضرة الاولى : ١٨ - ١ . . . . .

فلسفة افلاطون

الافلاطونية الحديثة

الفلسفة المربية

المحاضرة الثانية : ٣٧ - ١٩ . . . . .

الفارابي والجمع بين رأبي الحكيمين افلاطون وارسط

المحاضرة الثالثة : ٥٩ - ٣٩ . . . . .

جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة

المحاضرة الرابعة : ٧٧ - ٦٠ . . . . .

نظرية الفيض عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن الخالق

المحاضرة الخامسة : ٩٦ - ٧٨ . . . . .

نظرية النفس عند ابن سينا

المحاضرة السادسة : ١١٥ - ٩٧ . . . . .

نظرية ابن سينا في السعادة



## توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية التي بعثها في معهد الأبحاث الأدبية وبعضها في كلية الآداب . وقد سميت : من أفلاطون إلى ابن سينا ، لأن غرضه الأساسي هو إظهار أثر أفلاطون في مذهب ابن سينا ومن تقدمه من فلاسفة العرب .

إن أكثر مؤرخي الفلسفة يقولون مع رنان إن الفلسفة العربية مأخوذة عن أرسطو وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الأسطاجيري فاتبعوا أثره مسيرين لا مخبرين . لأن العلوم الفلسفية قد انتقلت إليهم عن طريق مدرسة الاسكندرية فقبلوها كما وصلت إليهم من غير أن يشككوها . حتى لقد قال ( مونك ) <sup>(1)</sup> : « لا شك أن العرب قد انتخبوا أرسطو وفضلوه على غيره ، لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي ، ولأن منطقته كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » .

على أننا إذا تعمقنا في درس فلسفة ابن سينا مثلاً رأينا أنها تختلف عن فلسفة أرسطو في كثير من المسائل كفكرة الفيض وفكرة خلود النفس وغيرهما . والحق أن ابن سينا متفق مع أرسطو في الطرائق والوسائل ويختلف عنه في الغايات والمقاصد ، ولعله لم يبتعد عن أرسطو في بعض المسائل إلا لتأثره بالوسط الاجتماعي ورغبته - كالفارابي - في الجمع بين الدين والفلسفة . فقد كان الفارابي يعتقد مثلاً أن الفلسفة واحدة وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين . وابن سينا يرى أيضاً

(1) Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe P. 312

كأين الباطل . ان النبوة سالمة طبيعية من أسرار النفس ، وان تعددت تصرفات الخيال  
يحمل التعبير عن أحواله مختلفاً باختلاف الأشخاص .<sup>١</sup> فلا فرق إذن بين الدين والفلسفة  
الا من حيث الظاهر . ولا عجب لما بقوله الانبياء إذا خاطبوا العامة واختلف  
كلامهم عن كلام الفلاسفة .

فالجمع بين الدين والفلسفة كان إذن من أكبر العوامل التي جمعت الفارابي  
وابن سينا ، يمرضان أحياناً عن أرسطو ويقتبان أفلاطون . وقد ساروا في ذلك على  
نمط فلاسفة الاسكندرية ووجدوا في ترجمة كتب أفلاطون خير معين على  
ذلك . وكثيراً ما كانوا يبتعدون عن أرسطو وهم لا يعلمون ، لان المزيفين نقلوا  
إلى اللغة العربية قسماً من كتاب ( التساعيات ) لافلوطن وزعموا أنه لأرسطو ،  
فصار العرب يمزجون آراء فلاسفة الاسكندرية بآراء أرسطو ويجمعون ذلك كله  
إلى آراء أفلاطون لاعتقادهم ان الفلسفة واحدة وأنها من حيث حقيقةها لا تخالف  
الدين .

لذلك رأيت أن أدرس في محاضرتي الاولى فلسفة أفلاطون وانتقل منها إلى  
فلسفة الاسكندرية ، فالفلسفة العربية . لاني وجدت البحث في هذه الوجهة من أصول  
الفلسفة العربية ضرورياً بان يربد أن ينظر نظرة عامة إلى تأثير أفلاطون فيها . ثم  
إني أتبع محاضرتي الاولى بمحاضرتين انتقاديتين تعليميتين عن الفارابي ومحاولة الجمع  
بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو وغرضه من كتاب المدينة الفاضلة وخلصت  
في المحاضرتين الرابعة والخامسة بعض الآراء التي سبق لي نشرها في اللغة الافرنسية  
عن ابن سينا ثم ختمت ذلك كله بمحاضرة عن رأي ابن سينا في السعادة .

فليست هذه المحاضرات إذن الاقرباً ضميلاً لم ابلغ به من اليقين درجة تتجلى  
به كل حفية ، أو تنكشف به كل ظلمة ، ولكنني أضفته إلى مصباح هذه الامور لعل  
زيتها يضيء فيعمل الباحثون اذ ذاك على إحياء فلسفة العرب كما عملوا حتى الآن  
على إحياء آدابهم .

جميل صليبا



# مصادر عن الفلسفة العربية

## ١ - أهم المصادر العربية<sup>(١)</sup>

ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ،  
قطع - ٨

ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ( على هامشه الملل والنحل  
للشهرستاني ) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ هـ ، قطع - ٤

ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، قطع - ٤

ابن خلكان : وفیات الأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ١٢٩٩ هـ ، قطع - ٤

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ ، قطع - ٨ ص ٥٢٨

الإيجي ( عضد الدين ) كتاب المواقف : مجلدان ، الرقصة طينية ١٣١١ هـ

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع - ٨

أحمد أمين : " ضحى الاسلام " ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع - ٨

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع - ١٦

أحمد لطفي السيد : مقدمة كتاب « علم الأخلاق إلى ثيوقوماخوس لأرسطو »  
القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع - ٤

---

(١) لم نذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والفارابي وغيرهما من الفلاسفة .

جالارزا (الكرونت دي) : مشاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع - ٨  
الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من  
العلماء والحكام والتفكيرين ( وهو مذهب بل بكتاب « تلخيص  
المحصل » للملاية نصير الدين الطوسي ، وفيه شامش كتاب  
« معالم أصول الدين » ) القاهرة ١٣٢٣ هـ

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة  
١٣٢٦ هـ ، قطع ٨

الشهرستاني ( أبو الفتح الامام محمد بن عبد الكريم ) : الملل والنحل ، بولاق  
القاهرة ١٢٦٣ هـ قطع - ٤

طه حسين : قادة الفكر ، القاهرة ١٩٢٨ قطع - ٨

الغزالي : المنقذ من الضلال : مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤ قطع -

فرح انطون : فلسفة ابن رشد ، الامسكندرية ١٩٠٣ قطع - ٨

القفطي ( الوزير جمال الدين ابي الحسن علي بن القاضي الاشرف يوسف ) : إخبار

العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ قطع - ٨

كاتب جابي : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون : مجلدان ، القسطنطينية

١٣١٠ هـ قطع - ٤

محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧

قطع - ٨

مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب : المطبعة الكاثوليكية

للآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩١١ قطع - ١٦

- Ameri**, — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II ( Journal Asiatique, T.I février-Mars 1853.
- Aristote**, — Oeuvres traduites en français par J. Barthélémy - Saint - Hilaire, 35 volumes, in - 8°. Paris 1837 - 1892.
- Physique. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1926-1931.
- Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll, Paris-Louvain 1912, in-8°, 171 p.
- Arnold ( T. W. )** — A volume of oriental studies, Cambridge, 1922 in - 8°, VII-499 p.
- Barbier de Meynard ( c. )** — Traduction française de Prairies d'or de Mas'oudi, publiée avec le texte arabe. 9vol. Paris 1861 - 1887.
- Barbier de Meynard ( c. )** — Traduction nouvelle du Traité de Gazali intitulé : Le préservatif de l'erreur. ( Journal Asiatique 1877 ).
- Beausobre** — Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 vol. Amsterdam, 1834.
- Berthelot** — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855.
- Blochel** — Etudes sur l'ésotérisme musulman - ( Journal Asiatique 1902 ).
- Boer ( T. J. de )** — Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart, 1901, in-8° traduction Anglaise par Jones.
- Bouroux [ E. ]** — Etudes sur l'histoire de philosophie. Paris, 1897, in in-8°.
- Bréhler [ E. ]** — Histoire de la philosophie, Paris, 1926-1930 in - 8°

- Borchard [ V. ]** — Les sceptiques Grecs, Paris, 1923, in-8°.
- Carta de Vaux (B. Bernard)** — Les penseurs de l'Islam, 5 vol. in - 16 Paris 1821.
- Avicenne. Collection des grands philosophes, Paris, 1900, in-8°
  - Gazali. Collection des grands philosophes, Paris 1902, in-8°.
  - Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam, Paris 1897.
  - Traduction inachevée du Tehafut de Gazali publiée dans le Muséon 1899 et suiv.
  - Traduction française du livre de l'Avertissement et de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.
  - Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne ( Journal Asiatique 1899, t. III ).
- Chahrestani** — Kitab al-Milal wa'l-Nihal, 2 vol, in-4°, éd Cureton, London, 1845.
- Traduction allemande du même ouvrage, par Haarbrücker, 2 vol. in-8°, Hall, 1850,-1851.
- Chauvin (Victor)** — Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, Liège 1892-1922, 12 vol. out parue.
- Chevalier (J.)** — La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, patriculièremment chez Platon. Paris 1913.
- Demascène (Jean)** — Oeuvres, dans la patrologie de Migne, Tomes 94-96.
- Denis.** — Le rationalisme d'Aristote, thèse. Paris 1847.
- Dozy.** — Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Traduit du Hollandais par Chauvin [ V. ] Leyde 1879.
- Dugat.** — Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris 1878, in-8°.

**Duval.** — La littérature syriaque. Paris 1899.

**Ermoni.** — Saint Jean Damascène. Paris 1904, in 16°.

**Farabi.** — Al farabi's philosophische abhandlungen. Dietrich, Leyde, 1890.

— La Cité modèle publiée par Dietrich, Leyde, 1895.

**Fouillée (Alfred)** — La philosophie de Platon 4 vol. Paris 1869.

**Forget.** — L'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (Revue Néo-scholastique t.I.p, 385-410)

**Franck.** — Etudes orientales, Paris 1861.

**Galland (Henri)** — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.

**Gauthier (Léon)** — La théorie d'Ibn-Roschd [Averroès] sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris. Leroux 1909.

Ibn - Thofaïl, sa vie, ses œuvres, Paris Leroux 1909

Traduction française de Hay - ben - Yaqdhani.  
Roman philosophique d'Ibn-Thofaïl, publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900.

Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.  
L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris. Leroux 1923.

Accord de la religion et de la philosophie. traité d'Ibn-Roschd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrès des orientalistes) Alger 1905.

**Gilson (Etienne)** — Etudes de philosophie médiévales. Strasbourg. 1921

La philosophie au moyen âge. Paris. Payot 1922.

**Goldziher** — Le dogme et la loi de l'Islam, traduction française de F. Arin Paris 1920.

Le monothéisme dans la vie religieuse des musul-

mans. (Revue de l'histoire des religions XVI-1887)

Le Culte des saints chez les musulmans. Revue de l'histoire des religions 1880.

Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'hist. des relig. (1884).

**Hauréou (B.)** — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872-1880.

**Haudos** — L'Islamisme. Paris 1904.

**Huart** — La littérature arabe. Paris 1902.

— Le livre de la création et de l'histoire d'El-Maqdisi, publié et traduit en français. 6 vol. Paris 1890-1919.

**Hughes** — A dictionary of Islam. London 1885.

**Huit** — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI. Paris 1890.

**Khaldoun** — Prolégomènes, trad. par de Slane.

**Lévy (Louis-Germain)** — La métaphysique de Maïmonide Paris 1904.

— Maïmonide. Collection des grands philos. Paris 1911

**Macdonald (Duncan-Black)** — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitution Theory. London 1903.

Kalam. Encyclopédie de l'Islam. t. II.

— Allah. » » » t. I.

**Mandonnet** — Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle. Fribourg (Suisse) 1889.

**Massignon** — Le passion d'Al Hallaje. Paris 1921.

— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922.

— Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam. Paris 1929, in-8<sup>e</sup>.

**Mehren** — Etudes sur la philosophie d'Averroës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali.

Le Muséon. T. VII. Louvain 1883.

— La philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits. Muséon 1882 et 1883.

Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne. Texte arabe avec explication française. Publié à Leyde 1889-1899.

**Munk (S.)** — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.

— Ibn-Sina art. dans le Dictionnaire de sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885.

**Micholson (R. A.)** — A Literary History of the arabs, London, 1907, in-8°.

**Perler (A.)** — Yahya ben Adi. Paris 1920-1921.

— Petits traités apologétiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.

**Pelazzani (R.)** — La formation du monothéisme R. H. R. 1923.

**Plat** — Aristote. Collection des grands philosophes. Paris 1903.

**Picavet (F.)** — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.

**Platon** — Œuvres. Texte établi et traduit. Ed. Budé. Paris 1920-1930.

**Plotin** — Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Ed. Budé. Paris 1924. in-8°.

**Ravaisson** — Essai sur la métaphysique d'Aristote. Paris 1837, 1846. 2 vol.

**Renan** — Averroès et l'Averroïsme. Paris 1852.

**Robin** — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908.

— La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

- Saïssal [E.]** — Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862
- Sale [V. G.]** Observations historiques et critiques sur le Mahométisme. Panthéon littéraire. Paris 1857.
- Saliba (Djemil)** — Etude sur la Métaphysique d'Avicenne. Paris 1923, in-8°.
- Schmoelders** — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali Paris 1842.
- Sertillanges** — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.
- Thomas d'Aquin** — Somme théologique. Traduction française et complète de J. Carmagnolle. Draguignon. 1862
- Vacherot** — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846.
- Vattier** — La logique du fils de Sina, Communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes, Paris 1638.
- Ventura (M.)** — La philosophie de Saadia Gaon. Paris 1934. in-8°.
- Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzari. Paris 1934. in-8°.
- Zeller** — La philosophie des grecs considérée dans son développement historique, traduction inachevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° Paris 1844-1877 .
- Zetterstein (K. V.)** — Al-Ashari. Encyclopédie de l'Islam. I. p. 487.





## فلسفة أفلاطون — الأفلاطونية المحدثة

الفلسفة العربية

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أشرح لكم مذهب أفلاطون أو فلسفة ابن سينا شرحاً مفصلاً ، ولا لأدرس معكم تمايق المدارس الفلسفية من تأسيس «الأكاديمية» في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر بل قصدت من هذا العنوان هدفاً أدنى من ذلك : وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي انتقلت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرة عن طريق كتبه التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وإما بالواسطة عن طريق الفلسفة الإسكندرانية التي كانت منتشرة إلى ذلك العهد في البلاد المجاورة للبحر المتوسط .

المشهور عن فلاسفة العرب أنهم اتبعوا بالجملة آراء أرسطو ، حتى لقد قال «الشهرستاني» في «الملل والنحل»<sup>(١)</sup> : «إن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا» طريقة أرسطو بالبس في جميع ما ذهب إليه ، وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمثقفين .» فنحن لانريد الآن أن نبين

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٠ من طبعة بولاق ، مصر ١٢٦٣

راجع أيضاً : ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢٠٤ ، قال ابن سينا : «ولا ينالي من مفارقة تظهر من ألفه مملوء كتب اليونانيين إلا ما عن غفلة وقلة فهم ، ولا سمح مني في كتب ألقناها للعامة من المتفلسفة المشدوقين بالمشائين .»

هذه الصلة العميقة التي تربط الفلسفة العربية بفلسفة المعلم الأول ، لأنها واضحة  
لا تحتاج إلى دليل ، بل نريد أن نوضح هذه « الكلمات اليسيرة » التي أشار إليها  
« الشهرستاني » والتي تدل على الملامح الأفلاطونية من الأثر في بعض نواحي  
الفكر الإسلامي .

وفي الحق إن الفلسفة العربية قد ترددت زماناً طويلاً بين أفلاطون وأرسطو ،  
واستمدت من غير طريق اليونانيين علومها كثيرة ، حتى صارت مركبة ، كثيرة  
الوجوه ، ولكنها النجاة بعد ذلك في زمان ابن رشد إلى أحضان أرسطو  
واستقرت فيها

ولقد شعر « ابن رشد » نفسه بابتعاد « الفارابي » و « ابن سينا » عن طريقه  
المشائين فلا مهاد على ذلك وأصلح ما توهمه ، حتى جعل الفلسفة « وحدة بسيطة »  
بعد أن كانت كثيرة العناصر . وهو يرى أنه لولا ابتعاد ابن سينا والفارابي عن  
رأي الفلاسفة الأقدمين ، لما استطاع « الغزالي » أن يتجرد للمرد عليهم في كتاب  
« التمهات » فرد على ابن سينا والفارابي « وقوم أنه رد عليهم جميعهم »<sup>(١)</sup>

فابن سينا والفارابي أقرب إلى أفلاطون من ابن باجا وابن رشد ، كما أن  
« سعديا » الفيلسوف الإسرائيلي أقرب إلى أفلاطون من موسى بن ميمون  
ولم ينف هذا التطور على فلاسفة الأندلس في القرن الثالث عشر ، فقال  
« ابن سينا »

« إن ابن سينا سموه ، فسقط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وما له من  
التأليف لا يصلح لشيء ، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لنضوع  
ريحها عليه . . . وأكثر كتبه ، مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون . والذي فيها

(١) ابن رشد نهات النهايات ، ص ٦٤ طبعة مصر

(٢) راجع : M. Ventura : La Philosophie de Saadia Gaon. Paris , 1934  
J. Vrin.

من عنده فشيء لا يصحح ، وكلامه لا يسوأل عليه . و « الشفاء » أجل كتبه . وهو كثير التخييل ، يخالف للحكيم . وإن خلافه له لما يشكر عليه ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » ومارمزه في « حي بن يقظان » . وما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية . « وأما ابن رشد ففتون بأرسطو ، ومنظم له ، ويؤكد أن بقلده في الحسن والمقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القوائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ، إما بلخصها ، أو يمشي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد النصور . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده ، لأنه مقلد لأرسطو » .<sup>(٢)</sup>

ينتج من قول ابن سبعين أن فلاسفة الأندلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل إليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئاً فشيئاً إلى أحضان الحكمة المشائية .

وهذا التطور شبيه بتطور الفلسفة الأندلسية بين القرن الحادي عشر لليلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت أنسلم Saint Anselm » في كتبه على نمط القديس أوغستونس ، وكان أفلاطونياً في جده . أما القديس « توماس دا كينو St. Thomas D'Aquin » فقد كان أرسطوطاليسياً ، يمت إلى ابن رشد بصلة قوية ، ويلوم ابن سينا على ميله إلى أفلاطون واتباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا ما سبب فيه في محاضراتنا هذه ، لأننا سندرس :

(٢) راجع النصوص التي نشرها المسو . مايدون تحت عنوان

Massignon : Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris Geuthner 1929 p. 128-129.

١ - نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو

٢ - جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي .

٣ - نظرية الفيض أو صدور الوجود عن الخالق .

٤ - نظرية النفس عند ابن سينا .

أما المحاضرة الأولى فقد خصصناها لبيان شيء من :

مذهب أفلاطون وانتقاله إلى فلاسفة الإسكندرية ، ثم انتقال هذه

الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية

لقد انتقلت فلسفة أفلاطون إلى اللغة العربية عن ثلاثة طرق :

١ - الطريق الأول هو الطريق المباشر : وذلك بواسطة كتب أفلاطون

التي ترجمت إلى اللغة العربية . فقد ترجم العرب كتاب « Timée »

وكتاب « السفسطائي Sophiste » وكتاب « النواميس Les lois » وغيرها ، حتى

لقد ذكر ابن النديم في الفهرست أن حنين بن إسحاق فسر كتاب « السياسة »

لأفلاطون ، وأنه رأى كتاب « المناسبات » من خط يحيى بن عدي ،

وكتاب « سسطس »<sup>(١)</sup> . وذكر أيضاً كتباً أخرى لأفلاطون ، ككتاب

« الغورجياس Giorgias » وكتاب « كريتون Criton » وكتاب « فاذن Phédon »

و « إيتوفرون Euthyphron » و « بروتوغوراس Protagoras » و « فدر Phédre »

و « مينون Ménon » من غير أن يذكر ترجمتها ، ولكن ذكره لها دليل على

اطلاع العرب على بعض ما جاء فيها :

أولاً : - لأن أرسطو يشير إليها في كتبه .

وثانياً : - لأن إسحاق بن حنين نفسه ألف كتاباً في أخبار الحكماء على مثال

كتاب « بلوتارك Plutarque » ، ذكر فيه فلسفة أفلاطون . ولولا اطلاع العرب

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٠ ، قال : « وكتاب سسطس ترجمه المسودوروس بخط يحيى »

على فلسفة أفلاطون لما استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه في المال والنحل  
اضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترجم إلى اللغة السريانية  
ككتاب (النورجياش) وكتاب (فيدون) حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من  
هذا الكتاب الأخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية<sup>(١)</sup>

٢ — الطريق الثاني : — هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين  
والمصريين ، كيوحنا الدمشقي ، ويحيى النحوي وغيرهما ، فقد ولد يوحنا الدمشقي  
في دمشق ، وكان أبوه «سرجون الرومي» أميناً من أمراء معاوية وولده يزيد  
وبقي في خدمة الأمويين حتى خلافة عبد الملك بن مروان . وقد ألف يوحنا ابنه  
كتاباً في «تأريخ المعرفة» تجد فيه بعض الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما  
يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر ، وعاش إلى أن فتحت  
مصر على يدي عمرو بن العاص ، وله من الكتب كتاب الرد على ارسطاطاليس<sup>(٢)</sup>  
مستوفيات ، أثبت فيه حدوث العالم .

٣ — والطريق الثالث الذي انتقلت منه فلسفة أفلاطون إلى اللغة العربية ،  
هو طريق فلسفة الإسكندرية . وهي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي جمعت بين  
آراء أفلاطون وأرسطو . وأشهر فلاسفتها ( فيلون Philon ) الإسمرائيلي المعاصر  
للمسيح ، ثم ( بلوتين Plotin ) الذي يسميه العرب « الشيخ اليوناني » ثم  
« فرفوربوس Porphyre » ، وبروكلس .

ولكن ما هي هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؟ قلت إنها جمعت آراء أرسطو  
إلى آراء أفلاطون ولكنها أفلاطونية بالذات ، أرسطوطاليسية بالمعرض . ولا

(١) ابن النديم الفهرست ص ٣٥٣

(٢) كارادافو : ابن سينا ، ص ٥٢ المسودي مدوح الذهب

(٣) ابن النديم ، ص ٣٥٦ طبع مصر

يمكننا أن ندرك حقيقة هذه الفلسفة ، ونبين تأثيرها في الفلسفة العربية ، إلا إذا رجعنا الى منبعها ، وألقينا نظرة عامة على فلسفة أفلاطون نفسه .<sup>(١)</sup>

\*\*\*

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد من عائلة أرستقراطية ، عريقة في الحد والشرف ، فاقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية ، والازمات الاجتماعية ، فلما انتهت معارك ( البوليونيي ) سنة ٤٠٤ ، وانكسرت أثينا ، وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة كيرتياس ، رئيس الطغاة وغم أفلاطون . فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فلما مات سقراط ، اعتزل أفلاطون الحياة العامة ، ثم سافر الى مصر ، ثم الى صقلية حيث اجتمع بالطاغية « دينيس السيراكوزي » ثم عاد الى أثينا وأسس الاكاديمية بالقرب من قرية « كولون » وهناك ألقى دروسه والف كتبه ثم مات عن عمر يناهز الثمانين ، محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه ، كما كان هو نفسه يحب أمثاله سقراط .

إن هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على حياة افلاطون ، توضح لنا الاضطراب الذي نجمه في بعض نواحي فلسفته ، وتعمل لنا تشاؤمه السياسي الذي ينطوي عليه كتاب الفورجياس وكتاب الجمهورية . فقد كان أفلاطون بكره ديموقراطية ( بريكس ) كما كان بكره استبداد « كيرتياس » ويرغب في حياة اجتماعية ، مؤسسة على العدل والحكمة . ولعله لم يحب سقراط ، ولم يتبع آثاره ، إلا لأن سقراط كان عادلاً وحكيماً . وربما كانت صفات افلاطون الطبيعية ، وشرائط حياته

(1) A. Fouillée : La philosophie de Platon.

l'ant : Platon. Paris 1907

Diès : Platon. Paris 1930

L. Robin : Sur la doctrine de la remianecence. Revue des Etudes Grécques XXXII, 1919, P. 451

L. Robin.. Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, 1908.

الاجتماعية ، أقرب الى أن تجعل منه رجلاً سياسياً ، أو رئيساً حروبياً ؛ لانه كان شريف النسب ، قوي البنية ، حتى لقد طاز في الجندية على عدة اشيازان ، وحصل في الالاب الرياضية على جوائز كثيرة ؛ الا أن مصادفته لسقراط بدت سيئاته كلها فافتنز بتداليم الحكيم ، وعمق نظره ، وسحر جدله ، فأقبل عليه بفكره وقلبه ، حتى قال عن نفسه : « أشكر الله لانه خلقتني يونانياً لا بربرياً ، حراً لا عبداً ، رجلاً لا امرأة ، وأشكره ايضاً لانني ولدت في عهد سقراط » . لم يحب افلاطون استناذه الا لانه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها ان يرجع النظام الى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن بالله واحد ، وبمقد ان هناك حياة ثانية ، فقد مال افلاطون نفسه الى هذا الاعتقاد ، لانه وجد فيه شفاً من القلق ، ونجاة من الشك ، وصيانة من الظلم ، وروحاً تهيد الى الشباب الاثينيين ما أقدم اياه الشك من قوة الايمان ، وامان الفضيلة . ان فلسفه افلاطون مقعمة بهذه الفكرة . وسواء انظرنا الى مذهبه من الوجهة الاخلاقية ام من الوجهة الكونية فاننا نكشف في كل مكان عن صورة الخير التي يريد افلاطون ان يجعلها مبدأ كل نظام واتساق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن لم يكن مهندساً فلا يحق له ان يدخل هيكل الفاسفة .

ولكن كيف يتوصل الانسان الى إدراك هذا النظام ؟ هل يستند علمه به الى الاحساس أم دل هو سابق للتجربة متقدم على المحسوسات ؟ إذا رجع الانسان الى نفسه وجد فيها سائر مبادئ المعرفة . والمرء لا يطلع على الحقيقة إلا بتأمل ذاته فيبدع هذا التأمل أشياء تعاني النفس من أجلمها آلاماً تشبه آلام الولادة . إن الم الذي امتحنه سقراط وجد بالتأمل أن المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعاد ضعف ذلك المربع ، فالاطلاع على الحقائق إنما يكون بالتأمل والحدس ، أب

بالتذكّر . فالعالم لا يكون إذن بالاحساس لان الاحساس متغير ، يتبدل ، وكل ما  
 هو في حركة دائمة وتبدل مستمر ، لا صيقل فيه إلى العلم . إن أفلاطون يعتقد  
 « كهرقليت » أن الحركة هي ناموس الحوادث وأن التبدل هو قانون الاحساس ،  
 وأن كل شيء من هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير . الميلاد موت ، والشروق  
 غروب ، ومن الصعب على النفس أن تعلم شيئاً إذا كانت الحوادث لا تبقى على حال  
 ثابتة . لقد استنتج هرقليت من تنير الحوادث المحسوسة عدم إمكان العلم ، إلا أن  
 أفلاطون لم يجعل العلم قائماً على المحسوسات ، بل جعله مستنداً إلى المعقولات . إن  
 إيماننا بالعالم لا يقل قوة عن ربه ، هرقليت فيه ، لأن العلم ليس عبارة عن الاحساس ،  
 بل هو ناشئ عن التأمل والتذكر . نعم ! إن الاحساس يوقظ النفس من نومها ،  
 ولكن هناك معقولات كالوجود والمثابرة والتباين والهوية والتغير والجمال والسبح  
 والخير والشر ، لا تدركها النفس عن طريق الحواس ، بل تدركها عن طريق  
 المقايسة ، بين الحاضر والماضي والمستقبل . ولكن كيف يتم للنفس هذا التذكر  
 وهذا الخلد وهي سجنينة في قفص الزمان والمكان ؟ إن النفس لا تطمع على المعرفة  
 واسطة الاحساس ، بل لتذكر علمها الأبدي الذي كان لها قبل أن تتصل  
 بالجسد . لقد كانت النفس في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبيتر  
 إن العالم العقلي هو وطنها الحقيقي ، إلا أنها لسبب ما أعرضت عن تأمل المعقولات ،  
 فأضاعت أجنحتها ، وهبطت إلى الأرض ، وجاورت خراب الجسد ، ونسيت مسا  
 كانت تعلمه من حقائق الأشياء يوم كانت في السماء ، فالعالم هو تذكر النفس لما  
 نسيته من الحقائق ، أو هو صعود من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . ولا يستطيع  
 المرء أن يرتقي من الحوادث إلى علمها ، أو من الاحساس إلى الصورة ، إلا إذا كان  
 مؤيد النفس بشدة الصفاء . إن ادراك الحقائق الخالدة ليس بالأمر السهل ، لأن



الناس تعودوا في كهف الحياة أن بدر كوا الظلال ، ويعرضوا عن اسباب الحقيقة .  
قال أفلاطون :

« تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل بدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم إلى الجود والنظر إلى الأمام فقط ، لحيولة الاغلال دون اللقاء بهم ، ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم ، وأن بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذي ينصبونه لمشاهدتهم ، وتصور أناساً يشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة ، مع كل أنواع الأواني ، سرفوعة فوق الجدار ، وافرض أن بعض أولئك المارة بتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ، ثم إنهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم ، وتفرض أن أحدهم حلت أغلاله فتحكن من الالتفات إلى وراء . إن عينيه تتألمان من النور ، ويتحير في أمره ، ويحسب الأشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم إنه يأتلف أشياء العالم الأعلى ، ويرى اليقينيات ، ويتحكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها . » (١)

إن السجين في الكهف هو الإنسان ، ومعرفته بالظلال هي المعرفة الحسية ، أما المعرفة اليقينية فهي المعرفة بالمثل ، والشمس هي صورة الخير لأنها مبدأ جميع المثل وأصلها .

(١) أفلاطون الجمهورية ، ٥١٥ ، ٥١٤ ، ترجمه حنا خباز ، ص ١٨٤ ، مهر ١٩٢٩

## والنفس ما هي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة ، والصور المجردة في عالم الاله . وهي لا تدرج ولا تفسد ، ولكنها أزلية أبدية . والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس . فيوجد إذن بالنسبة الى أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . إن الانسانية مثلاً هي إحدى هذه الصور ، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير . أما الانسان الذي نراه ونشير اليه فهو في كل يوم على حال .

إن المثل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً .

المثل هي مبدأ المعرفة ومصدر إشرافها ، لأن العلم كما بينا لا يقوم على الاحساس بل على التأمل والكشف والتذكر ، فيرتقي الفكر من الرأي الى العلم ، لا عبر طريق الاستقراء والمحاكاة ، بل عن طريق الحدس .

والمثل هي مبدأ الوجود ، لأنه لاشقيقة للأشياء المحسوسة الا بما تحتوي عليه ماهياتها من الصور التي تصل بينهما وبين عالم المثل . إن فيدون Phédon مثلاً أجمل من سقراط ، لا لأنه يحتوي على الجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالاً نسبياً يدل على أن نصيبه من معقول الجمال وحقيقته الخالدة أكثر من نصيب سقراط . إن صورة الجمال المطلق ليست عبارة عن جمال أفلاطون النسبي ، بل هي فوق كل جمال جزئي . هي حقيقة الجمال الخالدة التي لا تتبدل ولا تتغير ، هي معقول الجمال المتفارق للأشياء المحسوسة . إن الحقيقة ليست في الحوادث والمادة ، بل في الصورة ، لأن المادة مقر العدم ولا يمكن تثبيت العدم الا بما يشرق عليه من الصور ، كأن حقائق الأشياء

( ١ ) افلاطون ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٢٦ مصر ١٩٠٧

( ٢ ) A. Fouillée ; La philosophie de Platon 1 Ch II p. 13

( ٣ ) Ibid ch, III, p. ٨٦

منسوجة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية سيف نظر أفلاطون لتولد من المثل المفارقة ، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كلها . الكليات العقلية تكون في الذهن ، أما المثل فموجودة خارج الذهن ؛ وهي لانقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها . إن فضاء المقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال الخالد لكل شيء هو خيره الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الاله

لقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة العرب . ولكن ابن سينا كما سنرى أخذ بجانب من هذه النظرية ، فجمع المثل كلها في العقل الفعال ، وسمى مبدأ العقول كلها بواهب الصور وواجب الوجود . وبالرغم من هذه الانتقادات ، فإننا لانجد نظرية المثل خالية من الجمال والثناء حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على فلسفة أفلاطون كلها ، من نظرية المعرفة الى حقيقة الكون والاله .

إن أفلاطون يسمي الاله بالخير الأعلى ، وهو المثال الكامل والمعقول المطلق الذي يوحد بين المثل كلها وينظمها . قال أفلاطون <sup>(١)</sup> :

« ان صورة الخير هي الحد الأقصى لكامل العالم العقلي . اننا لاندر كما الآ بالعناء الطويل ، ولكن متى أدركناها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن ، وفي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » .

وقال أيضاً <sup>(٢)</sup> : « إن جميع المقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . إن الخير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلاً من المعرفة

(١) الجمهورية : ٤ ، ٥١٢ (٢) الجمهورية : ٧ ، ٥٠٨

والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء يمتاز  
عنهما ويفوقهما جمالا . »

ما هي صفات الخير الأعلى ؟

إن الخير الأعلى واحد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ،  
ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات لا على صفة واحدة . ثم إنه كامل  
لا يتغير . وهو قديم أزلي . مفارق للزمان لأن الزمان صورة من صور الوجود الفاني .  
والخير الأعلى ليس معقولاً فقط ، بل هو معشوق أيضاً . إننا بالحب ندرك الجمال  
كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة : « إن الذي يعمل  
للحياة قيحة في عيني هو تأمل الجمال الأبدي » . ما أحسن مصير الإنسان الذي  
يستطيع أن يتأمل الجمال الإلهي في بساطته وصفاته مجرداً عن الألوان الزائلة . »

إن هذا الجمال الإلهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحياة والحركة . قال  
أفلاطون : « ماذا ؟ أريدون أن يقتنعوني أن الحركة والحياة والنفس والعقل ليست  
في الحقيقة من صفات الوجود المطلق ؟ أريدون أن يقولوا إن هذا الموجود لا يفسر  
وإنه ساكن لا حياة ولا حركة فيه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته ؟ »  
فالإله إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة وحياة ونفس وعقل  
ولكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته ، لأنه وحدة في كثرة . وهذه الصفات  
تجعل إله أفلاطون مختلفاً عن إله أرسطو ، لأن إله أرسطو عقل يعقل نفسه فقط ، يحرك  
العالم من غير أن يتحرك معه ، كأنه نقطة مجردة لا حياة فيها ولا عاطفة . أما إله  
ابن سينا فهو عقل وعائل ومعقول ، عاشق وعاشق ومعشوق ، وخير محض ، فهو بهذا  
المدنى أقرب إلى إله أفلاطون من إله أرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع نظام هذا الكون . فقد كانت

(1) Banquet , 210 Sq

(2) Sophiste : E 249

المادة تتحرك سرّكة مشوطة مضطربة على غير نظام ، فننظمها الصانع ورتبها ، وابدع العالم من لا نظام الى نظام . وذلك الابداع غير زمني ؛ فالعالم اذنب حادث ، بمعنى ان الصانع رتبه ونظمه . والمادة قديمة الا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . وسنرى عند البحث في نظرية الفيض ( Emanation ) كيف أن الفارابي وابن سينا يعلمان صدور الموجودات عن الخالق صدوراً ابداعياً شبيهاً بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقتفوا به أثر أفلاطون .

ثم إن لهذا المبدأ الأول عناية بالعالم ، فهو قد حسنه على مثاله ، مفعماً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شرّاً ، قال أفلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده <sup>(١)</sup> : « إن هذا الشر نسبي ، وأنه لا وجود للشر المطلق ، وأنه ليس في الامكان ابداع مما كان . وأن على العاقل أن ينظر الى الكل لا الى الجزء ، فاذا نظر الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها البا على الشر ، لان الخير مقنفي بالذات ، أما الشر فقعود بالعرض ( ابن سينا ) وهو عرض زائل لا يلبث الا الوجود الجزئي .

أضف الى ذلك أن أفلاطون يقول بخلود النفس ، ويعتقد أن النفوس الكريمة ستنال على عملها ثواباً ، وان النفوس الخسيسة ستهبط بعد الموت الى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية : « اذا أصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب اليم كانت عاقبة ذلك خيراً له : أما في هذه الحياة أو في الحياة الثانية ؛ لأن الالهة لا أنفس من جاهد جهاداً حسناً في اعتناق البر والنصيحة ، والتمثل بالله على قدر ما أتيح للانسان بلوغه . » <sup>(٢)</sup>

وقال أيضاً في كتاب الفورجياس : « إن ( رادامانت ) يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الاشرار الى ( التارتار ) أسنة الى أعماق

(١) ابن سينا ، نجاته ، ص ٤٦٦ طبعة مصر ١٣٣١

(٢) République N. 613

الجميع ، ويرسل ارواح الفلاسفة الى الجزر السعيدة <sup>1</sup> فهناك . اذن حياة ثانية وبقاء  
فردى مخالف للخلود الذي تكلم عند أرسطو ، لان الخلود عند « فيلسوف  
إسطاغيرا » ليس فردباً بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينا في خلود النفس  
أدرك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الاول ، متفق مع أفلاطون . وسنبين ذلك عند  
البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن آراء أفلاطون قريبة جداً من الشرائع السادية ، لذلك سار على  
مذهبه « القديس اغوستنوس St. Augustin » وغيره من فلاسفة المسيحية  
والفكرة الدينية عنده قوام الاخلاق ، وأساس التنظيم الاجتماعي الذي تخيله ،  
ولولا هذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للعقاب والثواب معنى  
إن الفكرة الدينية هي أساس تنظيم المدينة السعيدة ، والهدف الاسمي الذي يرمي  
اليه أفلاطون في كتاب الجمهورية . لذلك نجده يقول للشباب : إن الاله لا  
تكون قوبة إلا اذا آمنت باله يعزي القلوب الجريحة ويشجع الزائمين الخائرة ، وإن  
تقسيم الدولة بين الفلاسفة والمحاربين والعمال أمر مقدر من الله . ثم يذكر لهم  
الأسطورة الموكية ويخاطبهم قائلاً :

« كلكم إخوان في الوطنية ، ولكن الاله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم  
ذهباً ، يمكنهم من أن يكونوا حكاماً . ووضع في جبلة المحاربين فضة ، وفي  
جبلة العمال والزرايع وضع نحاساً وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ،  
فالاولاد يمتثلون والديهم . على أنه قد يلد الذهب فضة والفضة ذهباً . فاذا ولد  
الحاكم ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد . فلا يشفق والدوه عليه ، بل يولونه  
المقام الذي يتفق مع جبلة ، فيكون زارعاً او عاملاً . واذا ولد العمال اولاداً ثبت  
بعد الاختبار أن فيهم ذهباً او فضة وجب رافعهم إلى منصة الحكم . »

(1) Gorgias P. 93 sqq.

(2) République III 415

وهكذا بقنع الاولاد بشبهة الله ، ويستسلمون أقضائه ، ويخضعون للروح الدينية التي يريد ان يلاءم افلاطون نفوسهم بها . ولذلك قال بعضهم ان الافلاك التي يخططها افلاطون ، هي أنلاك روحانية <sup>(١)</sup> . وقال « نوميديوس » احد تلاميذ فيثاغوروس : ان افلاطون اشبه بموسى ، إلا انه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك ايضا زعم ( فيلون ) <sup>(٢)</sup> انه يمكن التوحيد بين موسى وافلاطون وزينون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية إلى الديانة الاسرائيلية ، واستند إلى مبادئ افلاطون في نظرية « الكلمة » التي بنى عليها مذهبه في ابداع العالم <sup>(٣)</sup> . وذلك ان افلاطون زعم في كتاب السفسطائي ان الاله حياة ونفس وحكمة ، ثم قال في كتاب الجمهورية ان صورة الخير الاعلى هي علة سائر المثل ، فهي اذن ينبوع الحياة والحكمة ، ومبدأ النفس ، فلا يجوز ان نقول ان الله عقل وحكمة وحياة ، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل ، فالعقل بفيض اذن عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبيه بما فعله ( فيلون ) ، إذ جعل الكلمة متوسطة بين الاله والعالم . فالاله هو سبب الكلمة ، والكلمة هي علة الروح والروح تحرك العالم بأمره ، وتدخل إليه حكمة الخالق .

واقصد أخذ بلوتن ، وغيره من فلاسفة الاسكندرية بهذه النظرية التي استنبطها فيلون وقالوا بالاقانيم الثلاثة ، حتى اقد مزجوا فلسفة أرسطو بفلسفة افلاطون في زمان كان الفكر البشري فيه ميالاً إلى السحر والتخوف ، أكثر من ميله إلى البحث العقلي المجرد . اقد فرق افلاطون بين الخير الاعلى والعقل والنفس ، أما أرسطو فقد جعل الاله عقلاً محضاً . واكثر الرواقيين قالوا ان الله هو روح العالم ، فمزج ( بلوتن ) هذه المبادئ المختلفة وقال ان الواحد هو مبدأ كل شيء ،

(١) اخوان الصفا ص ٨٦ - جزء ٤

(٢) ١٥ - قبل الميلاد

(٣) Ventura ; La philosophie de Sandin Groun, p. 51

وأنه الأقسام الأول ، ثم إن العقل هو الأقسام الثاني ، وهو دون الواحد في الحال  
 ثم يتلوه في المهبوط أقنوم ثالث وهو النفس ؛ والواحد هو الخير المحض الذي يفيض  
 عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض  
 عنه لجوده لالشيء آخر غيره ، كما تفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والدور  
 عن الشمس . وكما أن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود إليه .  
 الكثرة تنتج عن الوحدة ، ولكنها تعود إلى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس  
 أيضاً إلى خالقها وتصل به عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغبية عن الوجود<sup>(١)</sup> .  
 إن نظريات « بلوتن » هذه مستنبطة من كتابي السفسطائي والبارمنيدي لأفلاطون  
 غير أن هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ، لأن « بلوتن »  
 قد جاء إلى الشرق ورافقه الحملة التي أرسلها الامبراطور « غوردبهن » إلى بلاد  
 فارمن فتأثر بتعاليم زرادشت ، وضمها إلى آراء أفلاطون وأرسطو ، ثم نشر كتاب  
 « الانبياء » Ennéades ، على يد تلميذه « فرفوربوس » Porphyre ، السوري الذي  
 ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء إلى الفلسفة العربية ، لأن  
 « ابن نعيم » قد ترجم قسماً من كتاب الانبياء إلى اللغة العربية ، فصحه الكندي  
 ومسي « اثولوجيا » ، ثم نسب إلى أرسطو خطأ ، كما نسب إليه كتاب ( بروفلوس )  
 في اللاهوت . لقد جاء في كتاب الاثولوجيا هذا أن الواحد هو علة الملل ، ومبدأ كل  
 شيء ، وأن كل ما في الأفق الأدنى من هذا العالم يصدر عن الأفق الأعلى ، وأن كل  
 العقول التي في الأفق الأعلى تصدر عن الواحد . فالموجود الأول يصدر عن الواحد  
 وإذا فكر في الواحد صار عقلاً . ثم صار مبدعاً ، فيتولد منه صورة ونفس . فالنفس  
 إذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات المشخصة . وهي تنطلق إلى الأفق الأعلى  
 لتشرق المعقولات عليها . والموجودات في عالم المثال صور خالدة لا تدثر . والنفس

(١) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-1, p. 453, Paris



تصل عالم الحس بعالم المثال ، وهي اجمل من الموجود الحسي ، لأنها أقرب منه إلى العقول المجردة ، وهي أقل جمالاً من العقول لأنها أقرب منها إلى المادة ؛ إلا أن جمال صورة النفس أزلي ، وهو يفيض على الطبيعة ، إذن فجمال النفس هو سيف تمسكها للأفق الأعلى ، وقبحها هو في اتصالها بالمحسوس ، ومهما اختلفت مراتب الموجودات ، فإن الحب يجمعها ، لأن الحب هو الجمال الأبدي والخير المحض .

إن هذه الآراء كما ترى أفلاطونية ، ولا غرو فإن صاحبها الحقيقي هو بلوتن زعيم الأفلاطونية الجديدة ، إلا أنها أسندت إلى أرسطو ، وبني عليها الفارابي كما سنرى في المحاضرة الآتية نظريته في الجمع بين رأيي الحكيمين « أفلاطون وأرسطو » . وانتشرت هذه الآراء في اللغة العربية عن طريق الفيلسوف الاسكندرانية ، كما انتشرت آراء أفلاطون بواسطة كتبه التي ترجمت فيما ترجم من الكتب اليونانية ، وامتزجت على هذه الصورة آراء أرسطو بآراء أفلاطون ، وانضم إليها تأثير الفلسفة الفارسية والهندية ، وتأثير العقائد الدينية ، وتكون من ذلك كله مزيج مختلف الصور ، مركب العناصر ، لا تخلو بمض نواحيه من التناقض ، إلا أنه بناء جميل يدل على جهود جبارة ، ونفوس توافقة إلى الخلود ، وإيمان برسالة الانسان ، وثقة بسمعة نطاق العقل . ولعل ما نجده عند « اخوان الصفا » و« ابن سينا » من العناصر الإشرافية متولد من هذه التأثيرات المختلفة التي جمعت ابن سينا وبني بناء أفلاطونياً بجسارة مشائية . ويمكننا أن نقول فيه ما قاله الموسمو شوفالييه في القديس « توماس دأكوين » ( St. Thomas D'Aquin ) :

« إن الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب جزيئين مختلفين تماماً . لأن الجزيئات ليس تابعة لها ، بل هو تابع لانحدار المجري وهبوطه . إن أكثر آراء

(1) Chevalier : Trois conférences d'Oxford, Paris 1928; p. 9 Cité par Ventura, op. Cit,

والقديس توماس التشابه آراء أرسطو تشابه تاماً ، لأنه استقى آراءه من بتايم  
 الحكمة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مبين ، لأن الغاية  
 التي يرمي إليها مخالفة لغاية أرسطو . إن هنالك نهريْن يجران في انحدارين متباينين :  
 فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أن أرسطو والقديس توماس داكينوا مثقات ،  
 ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافاً شديداً ليس له شبهه .  
 فابن سينا بهذا المعنى أشبه بالقديس توماس ، لأن مبادئ أرسطو التي استند  
 إليها لم تمنعه كما يقول هو نفسه من مفارقة المشائين « الظانين أن الله لم يبد إلا إياهم  
 ولم ينل رحمته سواهم »<sup>(١)</sup> . نعم إن فلاسفة العرب قد تمسكوا بمبادئ أرسطو ،  
 ولكن الغاية التي اتبعوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها . قد ينبع  
 نهراَن من جبل واحد ، ولكنهما قد يجريان في سبعتين مختلفتين ، حتى إذا وصل كل  
 منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع ماءه إلى أصله . إن معرفة الغايات في تاريخ  
 الأفكار والمذاهب أكثر أهمية من معرفة الوسائل المؤدبة إليها . لأن مؤرخ  
 الفلسفة أقرب إلى المهندس الذي يدرس قوة جريان الماء واتجاهه منه إلى الكيماوي  
 الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها . ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية  
 إلى بيان بعض الأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يخالفون أرسطو وينفقون مع  
 أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده .

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥



## الفارابي

والجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو

قلنا في المخاضرة السابقة إن العرب قد ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب أرسطو وجالينوس وفرفوريس ؛ وإلّهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات : السريانية والفارسية والهندية وغيرها . ولنا أيضا إن هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت إلى تأثير العقائد الدينية ، فتكوّن منها مزيج مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه وسرعة نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى إلى ذلك العهد مسرحا لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة واليعاقبة والمناوية والصابئة ، وكان علماء مدرسة أنطاكية قد أخذوا يشرحون كتب اليونانيين ، وينقلونها إلى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، فنسجوا على منوالها ، ولم يمس على ترجمة هذه العلوم إلى اللغة العربية إلا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ما خفي من معانيها ، ويملون ما تعذر من مسائلها ، ويحيون عنه ، ويضيفون إليه ، ليجعلوه منسقا ، منسجما ، متفقا مع عقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية إلى قسمين :

١ - دور النقل والتجديد

٢ - دور الإبداع والإنتاج

أما دور النقل والتجديد فقد بدى به في زمان بني أمية ، وتنظم في عهد المنصور ، وأسس المأمون دار الحكمة ، وجعل حنين بن إسحاق رئيساً لها ، فاشتهر بين المترجمين ، كما نبغ ابنه إسحاق ، وكما نبغ فيهم أيضاً ثابت بن قرة وأبو البشر متى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي ابن زُرعة ، وابن المقفع وغيرهم . ان هذا الدور واسع النطاق ، مغم بالحياة ، يجد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية ما يمكنه أي بتخذه مثلاً أعلى لكل حركة علمية ، ونهضة فكرية

وأما دور الإنتاج الحقيقي ، فقد دام من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي إلى ابن خلدون . إلا أن نزعة التفكير الفلسفي قد ظهرت في اللغة العربية قبل القرن التاسع ، بدافع العقائد الدينية ، والبحث في مسألتين « العدل » و « الصفات » . إن واصل بن عطاء ، وأبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، لا يقلون إبداعاً من الوجهة الفلسفية عن كثير من المفكرين الذين اتبعوا اليونانيين ، وجعلوا الفلسفة بضاعة لهم ، لا يبتازعهم فيها أحد . وأبو الهذيل العلاف فيلسوف بالمعنى الواسع ، كالكندي والفارابي ، حتى أنك لتجد في آرائه بعض النزعات الأفلاطونية ، لأنه طالع كتب الفلاسفة ، ووافقهم في بعض المسائل<sup>(١)</sup> . فما قاله أبو الهذيل : « إن الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة ، وحياته ذاته » أي أن ذات الباري تعالى هي علم وقدره وحياته ، فاقبب ذلك من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الإله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى ذلك أن العلم والقدرة والحياة صفات

(١) الشهرستاني : المل والنحل ص ١٤

لا تختلف عن الذات ، فكأن هنالك — كما قال الشهرستاني — ثلاثة أقانيم<sup>(١)</sup> . وهذا شبيه بقول أفلاطون : إن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس ، لأن العلم إنما يكون بالعقل ، والقدرة إنما تكون بالنفس . وهو شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الإسكندرية عن المبادئ إنها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : إن لحركات العالم ابتداء . فحدث العالم إذن هو حدوث إبداع ، فكأن هنالك مادة أزلية ، وكأن الإبداع هو عبارة عن تحريك المادة وتنظيمها . ثم إن هذه الحركات تنتهى ويعود كل شيء إلى السكون الدائم ومعنى السكون الدائم عنده هو خضوع الأشياء كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها على حال واحدة لا تتغير ، كسكون أهل الخلد ، ولذلك كان أبو الهذيل قدرباً في الدنيا ، جبرياً في الآخرة .

قلت إن أبا الهذيل فيلسوف ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، إلا أن تأثير الفلسفة اليونانية فيه أقل من تأثير الأغراض الدينية . نعم إنه طالع كتب الفلاسفة ، ولكنه لم يظالمها إلا البرد على خصومه ، فإذا أردنا أن نبحث عن صلة الفلسفة العربية بفلسفة أفلاطون ، فلنبحث عن تأثيرها أولاً في الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، لأن تأثيرها في علماء الكلام لم يكن كتأثيرها في الفلاسفة .

عاش الكندي في القرن التاسع للميلاد ، وليس بين وفاته ووفاة أبي الهذيل ( ٨٤٠ ) إلا ثلاثون عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب ، لأنهم أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الفلاسفة . وقد كان الكندي فاضل دهره ، وواحد عصره ، في معرفة العلوم القديمة<sup>(٢)</sup> ، وله كتب في المنطق والجدل والفلسفة والهندسة

(١) المال والنحل ، ص ٦٦ (٢) توفي الكندي سنة ٨٧٢ ميلادية

(٢) ابن القيم : الفهرست ، ص ٢٥٧

والحساب والموسيقى والنجوم والفلك والطب والنفس والسياسة . حتى لقد جمعها « فلوجل Flوجل » ورتبها وبين أن عددها ( ٢٦٥ ) كتاباً ، إلا أن أكثر هذه الكتب قد فقدت .<sup>(١)</sup>

إن ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر أفلاطون في فلسفة الكندي غير ممكن ، فسنقتصر إذن على تحليل آراء الفارابي الحاوية على هذا الأثر ، ونحن نذكر من هذه الآراء رأيه في « الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ونظريته في « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

ولا بد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة مريضة على شخصية الفارابي ، لأن معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته . ولد الفارابي في مدينة « فاراب » إحدى مدن الترك ، ثم دخل العراق واسقطون بغداد وقرأ العلم على يوحنا بن حيلاند ، ثم ترك بغداد والتحق بسيف الدولة ، ثم صحبه إلى دمشق ، فأدركه الأجل فمات سنة ٩٥٠ ميلادية ، ولد من العمر ثمانون سنة ، فصلى عليه سيف الدولة في رجال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان سيف الدولة يحسن إليه ، حتى لقد أجرى عليه من بيت المال نصفاً كثيرة ، فاقصر على القليل منها . وكان فقير الحال ، زاهداً في الدنيا ، معرضاً عن الجاه والمال .

---

(١) وليس بين أيدينا الآن إلا الكتاب الذي طبعه الدكتور (البيونواحي) باللغة اللاتينية وهو مجموع بحثي على ثلاث رسائل للكندي مترجمة إلى اللغة اللاتينية اثنتان منها بحثان في العقل والماهيات الخمس . ومن كتب الكندي المفقودة رسالة في النفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونه في عالم الحس ، ورسالة في فضيلة سقراط ورسالة في ألقاظ سقراط ورسالة في معجزة تجرت بين سقراط وأرسطو ، ورسالة في خبر موت سقراط ، ورسالة في ماجرى بين سقراط والعبرانيين تدل عناوينها على اهتمامه ببعض المسائل التي اهتم بها أفلاطون .

ودع ان اباه كان قائداً فارسياً ، فقد اعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل إنه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وأنه كان ينفك الليل يسهر للسطالة والتصنيف ، ويستضي بقناديل الخراس

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن إبطال ثمة الكيمياء : إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الأنواع ، ولا يبنون على ذلك إمكان انقلاب الأنواع بعضها إلى بعض ، إلا إذا كانوا فقراء عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش . قال : « وأكثر من معنى بذلك الفقراء من أهل العمران ، حتى في الحكماء المشككين في إمكانها أو استحالتها ، فإن ابن سينا القائل باستحالتها كان عليه الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يموزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه . » والفارابي لم يقل إذن بإمكان ثمة الكيمياء إلا لفقره ونعجزه عن طرق المعاش الطبيعي . وتعليل ابن خلدون يشبه كلام « فرويد Freud » في أيامنا هذه ، وهو تعليل باطل ، لأنه لو كان الفارابي محباً للحال ، مولعاً بالجاه ، لاستطاع أن يحصل منه على أكثر من بلغته . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان لا يتناول مما ينسم به سيف الدولة عليه سوى أربعة دراهم في اليوم ، يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني بهيأة ولا منزل ولا مكسب ، وأنه كان قاضياً في أول أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكليته على العلم . فعظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحداً زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي « المعلم الثاني » لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على جميع

المتحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها . قال ابن مساعد : لقد أخذ  
 الفارابي صناعة المنطق بعنق بوحنان بن حبلان ، فذاع جميع أهل الإسلام فيها ،  
 وأرنب عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف مرمها ، وقرب متناوئها ،  
 وجمع ما يحتاج إليه منها - في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على  
 ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، والنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها  
 عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانقناع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف  
 تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية ،  
 والنهاية الفاضلة وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة : أن رجلاً أودع عنده مجلة من  
 كتب أرسطو ، فالتقى أن نظر فيها ، فوافقت هوى من نفسه ، وتحرك إلى قراءتها  
 حتى صار فيلسوفاً<sup>(١)</sup> ، وقد تخرج ابن سينا بكتب الفارابي ، وانقطع بكلامه<sup>(٢)</sup>

وقد كان الفارابي يميل إلى الموسيقى ، فأنقنها وبرع فيها ، كما أنقن العلوم الحكيمية ،  
 والعلوم الرياضية . وقد ذكروا أنه اخترع القانون ، وأنه كان يلعب به حتى يستولي  
 على سامعيه ، فيضحكهم ، أو يبكيهم ، أو يتركمهم نياماً . قال ابن خلكان : لما  
 قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس مع العلماء فزاحمه على مجلسه  
 فهدده سيف الدولة ثم عفا عنه ، فأخذ الفارابي « يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس  
 في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم  
 وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصر فهم سيف الدولة وخلا به ، فقال له :  
 هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل  
 تسمع ؟ فقال : نعم ! فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في  
 هذه الصناعة بأنواع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلهة إلا وعابه أبو نصر وقال له :

(١) ابن أبي أصيبه جزء ٢ ص ١٣٤ (٢) ابن خلكان ص ١٠٠



أخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم !  
ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ،  
فضحك منها كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب  
بها ، فبكى كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تركبها ، وضرب بها ضرباً  
آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركمهم نياماً وخرج . »

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون أسطورة كاذبة ، ولكننا  
قدل في كلا الحالين على مكانة الفارابي وشذوذه ، وذووع صيته ، وانتشار أخباره ،  
كبطل من أبطال الأساطير ، حتى قالوا إنه كان يثقن أكثر من سبعين لغة ! !  
ومما يدل على شذوذه أنه كان يعيش منفرداً ، فلا يرى غالباً إلا عند مجتمع ماء ، أو  
اشتباك رياض ، وبؤاف هناك كتبه ؛ وله أشعار لا أظن أنها من نظمه ، وإذا  
كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية من الروح الشعرية ، من ذلك قوله :

أخي ! خلّ حَيَزَ ذي باطل	وكن للحقائق في حيز
وهل نحن إلا خطوط وقعن	على كرة وقع مستوفز
محيط السماوات أولى بنا	فكم ذا التزام في المركز !

وهذا يدل على أن ميل الفارابي إلى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ،  
بل هو ناشئ عن ملكة رياضية فلسفية ؛ لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون  
مصحوبة بميل إلى الموسيقى ، وقد قيل : إن الألحان إنما هي أعداد وأوزان .  
تلك هي شخصية الفارابي ؛ وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية أرسطو وقد  
ذكروا أنه سئل مرة : من أعلم ؟ أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكانت  
أكبر تلاميذه ! والفارابي ليس تلميذاً لأرسطو إلا في المنطق والطبيعيات وفي  
مبادئ ما بعد الطبيعة ؛ أما في الأخلاق والالهيات فهو ذو نزعة أفلاطونية .

وقد أشار القفطي إلى علو كعب الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب أرسطو ، قال ابن سمين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلاسوف فيها لا غير ! »<sup>(1)</sup> إلا أن أكثر تأليفه التي نحا فيها نحو أرسطو هي في المنطق . ومن طالع كتب الفارابي التي وصلت إلينا في المنطق ، وقايس بينها وبين كتبه في الإلهيات والأخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف أن خلود الفارابي إنما يرجع إلى هذه الناحية الثانية من فلسفته ؛ لأن ابن سينا ألف بعد ذلك في المنطق كتباً أرى بها على الفارابي ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . وإذا دقت في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ، وحلت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وأوضعت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت أن له ميلاً لأفلاطون ، لا يقل عن ميله لأرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين :

٩ - إن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على أن لأفلاطون وأرسطو في عيني الفارابي منزلة واحدة . وهو يسميها « بالحكيم المقدمين ، والإمامين المبرزين » . لأن أرسطو قد سلك الطريق الذي سار عليه أفلاطون من قبله « ولو لم يسلكها أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطو طاليس يتحدى لسلكها » . نعم إنهما بحثا في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثوا فيها لا يدل على تباين رأييهما . قال الفارابي : « ونحن نجد الأئمة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفاسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما

(1) Massignon ; Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam. p. 129

ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم الطيفة ، والاشتباكات العجيبة ، والغوص في الماهي الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة .<sup>(١)</sup> ورأي الفارابي هذا بعيد عن رأي ابن رشد الذي كان مقلداً لأرسطو ، متبعاً لرأيه — كما قال ابن سبعين — في الحس والمقول ، كأن أرسطو هو الرجل الإلهي الذي لا يخطئ في شيء !! قال ابن رشد في مقدمة كتاب « الطبيعة » لأرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان ، وواضع المنطق والعلم الطبيعي وما بها ، الطبيعة ، أقول : إنه مرتب هذه العلوم ومقرر قواعدها ، لأنه لا فيحة لما كتب في هذه العلوم قبله ، فهو أول من رتب مسائلها ، وأحسن بسطها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول إنه متعم هذه العلوم ، لأن كل الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب إليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير أن يزيدوا عليها شيئاً أو يبدلوا فيها خطأ . ومن العجب أن يجتمع ذلك كله لاؤسان واحد . فهذا الرجل العجيب ، جدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل الإلهي »<sup>(٢)</sup> . وقال أيضاً : « إن مذهب أرسطو هو الحق الأعلى ، وغاية ما وصل إليه الكمال الانساني . » فابن رشد قد فضل أرسطو على جميع الفلاسفة الأولين والمتأخرين ؛ أما الفارابي فقد جعل أفلاطون وأرسطو في منزلة واحدة ، حتى إنه ربما كان إلى أفلاطون أميل ، وقد ألف ابن رشد كتاباً في مخالفة أبي نصر الفارابي لأرسطو<sup>(٣)</sup> . فالفارابي يعتقد إذن أن أفلاطون وأرسطو متساويان ، ولولا ذلك لما أقدم على الجمع بين رأييهما . قال : « زعم بعضهم أن بين الحكميين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكميين ، ص ٢ - مصر ١٩٠٧

(٢) Renan, Averroës et l'Averroïsme 7 edit. p. 55

(٣) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، جز ٢ ، ص ٧٨ مصر ١٨٨٢

والتعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها ، وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية »<sup>(١)</sup> ولكن الناظر المحقق يعلم أن هذا الخلاف ظاهري وأن أفلاطون وأرسطو متفقان في الأصول والمقاصد .

٢٤ - إن كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على إيمان

الفارابي بوصفة الفيلسوف إن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة . لأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي أرسطو « بقي التعليم بحاله في الاسكندرية إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً ، وتوالى في مدة ما حكمهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة ( كليوباترا ) ، فغلبها أوغسطوس الملك ، من أهل رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ، فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطو طاليس قد نسخت في أيامه ، وأيام تيوفراست ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو وتلاميذه ، فأمر أن يكون التعليم منها ، وأن يتصرف عن الباقي ، وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها ، إلى رومية ، وأنسخاً ببقية في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية . ثم كان الإسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل « حران » ، والآخر من أهل « مرو » ، أما الذي من أهل « مرو » فتعلم منه

(١) الفارابي ، كتاب الجمع ص - ١

رجلان : أحدهما بوحنا ابن حيلان<sup>(١)</sup> ، وإن هذا الرجل الأخير هو أستاذ الفارابي .  
فالفلسفة إذئذ تنتقل من زمان إلى زمان ، ومن مدرسة إلى مدرسة ، ومن  
معلم إلى آخر ، من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها . وإن الحقيقة الفلسفية لا تنقل  
وَحْدَةً عن الحقيقة العلمية ، وإذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل  
فيلسوف أن يجمع بين آراء الفلاسفة إذا وجد بينها اختلافًا ، هذا ما فعله الفارابي في  
الجمع بين رأيي الحكيمين : فقد بحث في اتفاقهما ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون  
وأبقراط ، وكما توسط أيضًا بين أرسطوطاليس وجالينوس<sup>(٢)</sup> . والذي يدل أيضًا  
على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكيمين :  
لما كان « بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يخل  
الامر فيه من إحدى ثلاث خلال :

- ١ - إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
- ٢ - وإما أن يكون رأي الجميع ، أو الأكثرين ، واعتقادهم في تفلسف  
هذين الرجلين سخيفًا ومدخلًا .
- ٣ - وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافًا في هذه  
الأصول نقصير<sup>(٣)</sup> .

فهناك إذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الاولى منها : قد يكون تعريف  
الفلسفة غير صحيح ؛ ثم أمعن النظر في هذه الفرضية فوجدتها غير مقبولة ، لأن تعريف  
الفلسفة أنها « العلم بالوجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه يبين  
ذات الشيء المعروف ، وبديل على ماهيته .

(١) ابن أبي أصيبعة ، ص ١٢٥

(٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، جزء ٢ ، ص ١٢٩

(٣) الفارابي كتاب الجمع ص ٢

وقال في الفرضية الثانية : قد يكرر اعتقاد الناس في هذين الحكيمين اعتقاداً  
 سخيفاً ومدخولاً . إن الفارابي يرد هذه الفرضية أيضاً أنه يجد هابسيده عن العقل ، وقد  
 اتفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ، على أن هذين الحكيمين هما  
 الإمامان المنظوران ؛ ولا شيء أصبح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به  
 وافقت عليه .

أما الفرضية الثالثة : فهي أن الحكيمين متفقان ، وإن العلماء قد أخطأوا  
 في الظن أنهما مختلفان . ولما كان الفارابي يرى أنه ليس بين الحكيمين خلاف  
 حقيقي ، فقد أتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

وغني عن البيان أن الفارابي لم يتعمق في تحليل هذه الفرضيات ، لأن رده  
 للأولى والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف أفلاطون وأرسطو للفلسفة غير  
 صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين سخيفاً ومدخولاً ؛ لأن  
 تعريف الفلسفة يختلف بحسب المذاهب الفلسفية ، ولأن الناس قد يثقون على ضلال  
 بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع حجة كافية بالنسبة إلى من  
 يشك في حقيقة العلم<sup>(١)</sup> . إلا أن الفارابي يؤمن بوحدة العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة  
 لأنها نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع من التفلسف الذي نجد عند الفارابي  
 وعند غيره من الفلاسفة « الفلسفة الانتقائية Eclectique » وهي فلسفة قليلة التعمق ،  
 لأن أصحابها يريدون أن يجمعوا بين الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون إلى  
 غرضهم هذا ، إلا إذا اقتصروا على الجزئيات الظاهرة ، وأعرضوا عن المقاصد الخفية ،  
 والغايات العميقة . إن الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذاهب ، ونحن نجد هذا الإيمان  
 عند الفارابي ، ولولا إيمانه بوحدة الفلسفة ، لما حاول أن يجمع بين رأيي الحكيمين .

(١) راجع الفزالي ، المنفذ من الضلال ، ص ٦٣ - ٧٥ ، الطبعة الثانية مكتب النشر العربي  
 دمشق . كانت الروح الانتقادية عند الفزالي تؤوي منها عند الفارابي .

٣ — ومن المسائل التي عالها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين مسألة  
 اختلاف صفة أرسطو عن صفة سقراط ، وقد كان أفلاطون  
 متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا ، كالفارابي ، متجنباً لها ، وكان أرسطو  
 كابن سينا ملاسماً لما كان يهجره أفلاطون ، حتى صار غنياً ، وتزوج ، وأولد ،  
 وصار وزيراً للإسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا ينبغي على  
 من اعتنى بدرس أخبار المتقدمين .<sup>(١)</sup>

قال الفارابي في الرد على هذا الظن : وليس الأمر كذلك في الحقيقة ، « لان  
 افلاطون هو الذي دون السياسيات وهذها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الانسية  
 والمدنية ، وأبانت عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة  
 المدنية ، وترك التعاون فيها . »<sup>(٢)</sup> ولا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن  
 المسائل السياسية والخلقية ، لان أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في  
 أقاويله ورسائله . فهما إذن متفقان في النظر ، مختلفان في العمل . والسبب في  
 ذلك يرجع إلى اختلاف القوى الطبيعية في كل منهما .

قال الفارابي : « إن الأكثرين من الناس قد يعلمون ما هو أثر وأصوب  
 وأولى ، غير أنهم لا يطبقونه ولا بقدرهون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن  
 البعض . »<sup>(٣)</sup> فلا فرق إذن بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة .

٤ — ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع : نزاهة مذهب  
 الحكيمين في تدوين العلوم : أرف السكتب وذلك أن أفلاطون كان يمنع في  
 قديم الأيام عن تدوين الكتب ، فلما خشي على نفسه الغفلة ، اختار الرموز والالغاز

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص - ٣ (١) المصدر نفسه ص - ٣

(٣) المصدر نفسه ص - ٤

فهداً ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة ، لا يفهمها إلا المستحقون . أما أرسطو فقد كان مذهبه الإيضاح ، والتدوين ، والبيان ، راسخاً في كل المسائل ، وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان . غير أن الفارابي لا يرى فرقاً بين الحكيمين في ذلك لأن أرسطو مغلق خفي كأفلاطون ، وقد قال عن نفسه إنه قرأ بعض كتب أرسطو أربعين مرة وأنه لا يزال محتاجاً لقراءتها <sup>(١)</sup> .

قال : إن الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق ، وتكفيتنا رسالته إلى أفلاطون في جواب ما كان كتب إليه أفلاطون ، بعاتبه به على تأليف الكتب ، وترتيبها العلوم ؛ فانه يصرح في هذه الرسالة إلى أفلاطون ويقول : إني وإن دونت هذه العلوم ، والحكم المضمونة بها ، فقد رتبها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها ببارات لا يحيط بها إلا بنوها . وكلام أرسطو هذا يدل على أن غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب .

هـ - ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتابه هذا مسألة « Idées » . انكم تعلمون الآن ماهي قيمة الحقائق الخالدة في مذهب أفلاطون . إن أفلاطون يثبتها ، وأرسطو ينفيها ؛ حتى لقد لام أفلاطون على جعله عالم المعقولات فوق عالم الحس ، منارقاله ؛ ولامه أيضاً على تقسيمه الموجودات إلى قسمين : معقولة ، ومحسوسة ، لأن المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها إلا في العقل . غير أن الفارابي يزعم أن أرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة ، ويعتقد أنها موجودة في عالم الربوبية ،

(١) أن ابن سينا قرا كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة من غير أن يفهم ما فيه .  
راجع ابن أبي عمير جزء - ٢ ص - ٣ راجع أيضاً ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٥ ، مصدر ١٩٠٨ وربما كان السبب في ذلك أيضاً فساد ترجمه كتب أرسطو طاليس .



قال : إن أرسطو يعتقد أن الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لأنه إذا كان المبدع الأول موجوداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ، ولولا وجود المُثُل في العقل الإلهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغني عن البيان أن هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو ، لأن المعقولات عند المعلم الأول ليست سفارقة للعقل البشري .

٩ = ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة حدوث

العالم . فقال إن الحكميين متفقان في إبداع العالم وحدوثه — إلا أننا نعلم أن أرسطو يقول بقديم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب مابعد الطبيعة ، وفي كتاب السماء والعالم ، ونعلم أيضاً أن أفلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لأنه يثبت للعالم صانعاً قد أبدع العالم من لا نظام إلى نظام . غير أن الفارابي زعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون . قال : « ومما يظن بأرسطو طالع ليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ، فأقول : إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طالع الحكيم ، هو أنه أتى في كتاب « طويقا » ، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا العالم قديم ، أم ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمني ، فظنوا عند ذلك أنه يقول بقديم العالم ، وليس الأمر كذلك ، لأن الزمان إنما هو ناشئ عن حركة الفلك ، فكيف يمكن أن يشتمل عليه ؟ » وقال أيضاً : « ومن نظر في أناويله في الربوبية في الكتاب المعروف « بايثولوجيا » لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر في تلك الأناويل أظهر من أن يخفى . وهناك تبين أن الهوى أبدعها البارئ جل ثناؤه لا عن شيء ، وأنها

ينجسث، عن الباربي سبحانه ، وعن إرادته ، ثم ثرتبت «<sup>١١</sup>

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك أموراً من كتاب (الابثولوجيا) تدل على أن الواحد هو الذي وعب الواحدية لسائر الموجودات ، وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد . وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون في كتاب (طياوس) وكتاب (بارميند) وكتاب (الجمهورية) . لأن بلوتن ، صاحب كتاب (الابثولوجيا)<sup>١٢</sup> (الحقيقي ، قد اقتبس هذه الافكار من هناك .

ثم إن الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة «لامونيوس» مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع ، وأمونيوس هذا هو من أساتذة بلوتن مثل الأفلاطونية الحديثة .

\* \* \*

إن هذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غلبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين ، وتطاعنا أيضاً على الوسطة التي اتبعها في الوصول إلى هذه الغاية . فهو يعتقد أن الفلسفة واحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا يخطئان ، فرغب في الجمع بين رأييهما مع أنهما مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين إنما نتجت عن كتاب «الابثولوجيا» المزيف الذي نسب إلى أرسطو خطأ كما نسب إليه كتاب اللاهوت «لهروكلوس» ولولا كتاب «الابثولوجيا» المقتبس من آراء بلوتن ، لما استطاع الفارابي أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة «حدوث العالم» ومسألة «المثل» ومسألة «معاد

---

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص - ٢٢

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية سنة ٢٢٦ فصاحبه الكتندي ثم نقل إلى اللغة اللاتينية وطبع سنة ١٥١٦ للمرة الأولى في أوروبا ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٧٢

النفس « ومسألة « العقاب والثواب بعد الموت » . إن كتاب « الايثولوجيا » كتاب أفلاطوني ، ومن قرأ بعض ما جاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة لأرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكميين . فمن ذلك قول أرسطو في كتاب « الايثولوجيا » المزيف :

« إني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخالعت بدني ، فصررت كأنني بجوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلياً في ذاتي ، وراجعاً إليهما ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير ، فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، إلى العالم الإلهي ، فصررت كأنني هناك متعلق به ، فعند ذلك بلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سماعه فإذا امتغشى في ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتماله ، هبطت إلى عالم الفكرة ، فإذا صررت إلى عالم الفكرة ، حجببت الفكرة عني ذلك النور . »<sup>(١)</sup>

إن هذه الآراء مقتنسة من روح أفلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح أرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالخلاف الذي بين هذا الكلام وكلام أرسطو في كتابه الأخرى . قال : « إن هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لا تخلو من إحدى ثلاث حالات : فإما أن يكون بعضها منافضاً لبعض ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها . »

إذن فقد فرض الفارابي لحل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكميين ص ٣١

١٠ — هل يوجد في كلام أرسطو تناقض ؟

٢٠ — هل هذه الأفكار لأرسطو أم لغيره ؟

٣٠ — إن أرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى فقد ردّها الفارابي لأنه بعظم أرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فأما أن يظن بأرسطو ، مع براعته وشدة بقلته وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يتناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي فبيد ومستنكر » — وهذا الكلام يدل على اعتقاد ساذج سيفي تجرد أرسطو من الخطأ .

وأما الفرضية الثانية فيردّها الفارابي أيضاً بقوله : وأما أن بعض هذه الكتب لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول . — وهذا يدل أيضاً على سذاجة اعتقاد الفارابي وعدم انصافه بالروح الانعقادبة المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة . فلم يبق بعد رد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية الفارابي في اتفاق الحكميين في الأصول واختلافهما في الفروع .

\*\*\*

وقصارى القول إن الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكميين ، لأنه بني مذهبه الانشقائي على كتاب « الميتولوجيا » المزيف فلم يشك في هذا الكتاب ولا تصور إمكان وقوع التناقض عند أرسطو بل آمن بذلك كله إيماناً ساذجاً

يدل على جهله بالنقد التاريخي . ولكننا نستطيع أن نستنبط من تجربته هذه أنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ؛ ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان والمكان ؛ وأنه كان يقول بوحدة العقل واتفاق الناس فيه ؛ وأنه كان مؤمناً أيضاً باتفاق الحكمة والشريعة ؛ فالحكمة واحدة ، وهي لا تخالف الدين ، ولولا إيمان الفارابي بوحدة العقل والفلسفة والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين . فكتاب الجمع ليس كتاباً أفلاطونياً ، إلا أنه يدل ككراً بنا على أثر أفلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من تعاليم الفلاسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٢ كانون الثاني ١٩٣٥





## المحاضرة الثالثة

### جمهورية أفلاطون

#### والمدينة الفاضلة

لقد أكثر الفلاسفة المنشأون من وصف الحياة وذهبوا ، فقالوا : إنها حياة شقاء ، وأولها عناء ، وآخرها فناء . حتى إنه قيل لأرسطو مرة : « وصف لنا الدنيا ! » فقال : « ما أصف من دار أولها فؤت ، وآخرها موت ؟ كأن الحياة هي سجن العاقل وجنة الجاهل وكأنها جسر نعبه ولا تعمره ، أو كأنها منزعة إبليس ، والأشرار لها حرائون . » فالمشائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الأرض ، ولا يثق بصلاح الإنسان بل يزهّد في الحياة لكثرة شرورها ، وبعرض غناها ، ويرغب في سعادة الآخرة ، وغدالة ملكها القادر « على فصل الخير عن الشر . »

على أن طائفة من الفلاسفة المتفائلين تصوروا إمكان هذه المدينة السعيدة ، فحلّموا بها ، وتخيلوها تحت تأثير الشرور والمفاسد التي شاهدها في زمانهم ؛ فعدد أفلاطون في جمهوريته شرائط الفردوس الأرضي ، ونسج كثيرون من المفكرين على قوله ، كما نسج هو نفسه على منوال « هيبوداموس Hyppodamus »<sup>(١)</sup> من قبله . ثم ألف النازيبي مدينته الفاضلة في القرن العاشر للميلاد وتصور توماس مور<sup>(٢)</sup> (١) ولد هيبوداموس في ابونيا ثم أسس المستعمرة الإيطالية المسماة ( توربوم ) ، وكان مهندساً وعالماً مدناً .

(٢) ولد وقتل في لوندرة ( ١٤٧٨ - ١٥٣٥ ) أشهر كتبه :

De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia ، وقد طبع أول هذا الكتاب في ( بال ) سنة ١٥١٨

مدينته الخيالية في القرن السادس عشر . واتبعهم « كامبانيلا Campanella » في مدينة الشمس ؛ باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثلى ، التي تقرب حياة الدول والأفراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن تصلح شرائعها ، وتبني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغرضنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ، ونقايِس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فهو إذن ليس حلماً من أحلام الشباب ، ولا وهماً من آوهام الشمرء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب بغداد ، وحمله إلى الشام في آخر سنة ( ٣٣٠ ) هجرية ، وتممه بدمشق سنة ( ٣٣١ ) ، وحرره ثم نظره في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة ( ٣٣٧ ) ، وهي ستة فصول<sup>(١)</sup> لا تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ووصف أنواعه وشرائطه فحسب ، بل تبحث في الوجود الاول وفي نفي الشريك عنه ، وفي الضد ، وتذكر صفات الامرله وعلمه وأنه حق ، وحياة وحكمة ؛ وتبين صدور جميع الموجودات عنه ، ومراتبها من هيولانية وإلاهية

(١) فيلسوف إيطالي ( ١٥٦٨ - ١٦٢٩ ) اشتهر بـ : .

La philosophie rationnelle et réelle - ١

La cité du Soleil ( Civitas Solis ) - ٢

(٢) ابن أبي اسيبه : عيون الانباء ج ٢ - ص ١٢٩



ووضّح سحر كانت الاجسام الساوية وغايتها ، وأسباب حدوث الصورة ، والمادة الأولى ، ثم تملّ تعاقب الصور على المادة ، وتُتَّبَعُ ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدها ، واحتياج الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، وذكر المدينة الفاضلة وأضدادها .

فأنت ترى من هذه المباحث ، أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص للبحث في الإلهيات ، لا في السياسيات . لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول الساوية ، وصدور الموجودات عن الخالق ، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض . إن كتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر ، يجد فيه المطالع كل ما يحتاج إليه من نظريات الفيض ، والنفس ، والإرادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ؛ حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات ، وتأثير القوة المتخيلة ، بدل على رغبة الفارابي في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر . وقد يتبادر إلى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً لجمهورية أفلاطون ، أو أنه سيجد ردّاً على الأفكار المبينة لاعتقاده . إن كثيراً من الإصلاحات الاجتماعية التي تخيلها أفلاطون ، لا تنفق مع أحكام الدين : كالاشتراك في النساء ، والاشتراك في الأولاد ، والاشتراك في الأموال . « إن طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً ، ولا يكون لأحدهم مال أو مخزن ، ولا يكون للحكام نساء ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الأثانية ، ويجب أن تكون النساء بلا امتشاء أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف والدٌ ولده . » إن الأولاد هم أبناء الجميع ، فإذا ولد الأطفال سلموا إلى المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكام ، من غير أن يكون بينهم فرق . فأفلاطون يقول إذن بشيوعية النساء ، كما يقول بشيوعية الأولاد والثروة . غير أن الفارابي لم يذكر لنا في

كتابه شيئاً من ذلك ، ولا أشار إليه ، ولا فنده ، ولا ردّ عليه ؛ فاقصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين .

ولننظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تفال بها السعادة الحقيقية <sup>(١)</sup> . » ومعنى ذلك أن أهل المدينة الفاضلة يتعاونون على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل ، لأن لهم اعتقاداً خاصاً في الله والعقول ، وحقيقة الوجود ، والوحي ، ولهم أعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير ، لأن الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي به يتعاون الأفراد على نيل السعادة ، كذلك الأمة الفاضلة : هي الأمة التي تتعاون فيها الأمم المختلفة على بلوغ السعادة . فالفارابي إذن كأفلاطون ، قد جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان

إن تعاون الأفراد على نيل السعادة ضرورة لا يحيد عنها ، لأن كل فرد من الأفراد محتاج إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها أو بعضها ، فيحتاج في ذلك إلى بني جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . ويجتمع مما يقوم به كل واحد منهم أشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس في حياتهم . ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، وعمرروا الأرض ، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات إنسانية كثيرة <sup>(٢)</sup>

فالاجتماع الانساني ضروري ، لأنه لا بقاء للانسان إلا به . وقد قال أرسطو : « إن الانسان حيوان اجتماعي . » وقال أفلاطون ، بلسان سقراط ، : « أرى أن الدولة تنشأ عن عدم استطاعة الفرد أن يسد حاجاته بنفسه ، وافئقاره إلى معونة

(١) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، مصر ١٩٢٢ هجرية

(٢) الفارابي المصدر نفسه ، ص ٧٧

الآخرين . ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى مونة أخيه في سد حاجاته ، وكانت لكل مناجات كثيرة ، لم أن يتألب عددٌ عديد منا ، من صديقه ومساعدته في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة فيتبادل أولئك الأشخاص سائر الحاجات <sup>(١)</sup> . وكل منهم عالم أن له في ذلك التبادل منفعة شخصية . وقد قال الفارابي : « إن الإنسان ممتور على الاجتماع ، لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه <sup>(٢)</sup> » . وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن أرسطو وأفلاطون . قال : « إن الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : إن الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه <sup>(٣)</sup> » . فالاجتماعات الانسانية قد نشأت إذن عن حاجة الأفراد إلى التعاون . لكن أقواماً اعتقدوا أن الاجتماع الانساني إنما نشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج إلى مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدهم أيضاً لمنافعه وأهوائه <sup>(٤)</sup> . وهناك قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وإن الاجتماع والاتلاف لا يكونان إلا به ، فإذا تباينت الآباء حصل التنافر ، وإذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكما كان التباين أقل ، كان الارتباط أشد ، وكما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهناك أيضاً من ظن أن الارتباط إنما يكون بالنساهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من

(١) أفلاطون : الجمهورية ٢٦٩ ، ص ٤١ ( ذ . س )

(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٧

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٦ ، مطبعة التتيم ، ص ١٣٢٩

(٤) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩

إنّ تلك الطائفة ، والعكس بالعكس . ومنهم أيضاً من اعتقد أنّ الارتباط الاجتماعي إنّما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويديرهم <sup>(١)</sup> .

إن روابط الاجتماع كثيرة ، والفارابي يذكرها من غير أن يناقش قيمتها . إلاّ أنّه بحث عنها في معرض الكلام عن آراء أهل المدينة الضالة . وهذا يدل على أنّه لا يوافق عليها . ومما هو جدير بالاعجاب ، أنّ الفارابي يذكر في جملة مذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بجوانب جاك روسو J.J.Rousseau في نظرية العقد الاجتماعي Le Contrat social ، وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين فما قاله : « وقوم رأوا أنّ الارتباط هو بالايان والتحالف والتعاهد ، على ما يسطيه كل إنسان من نفسه ، ولا يتافر الباقي ولا يتخاضم » . وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين يتكلم عنهم « روسو » في كتاب العقد الاجتماعي . ألاّ أنّ الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنده . ومن هذه الروابط أيضاً : التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثمّ الاشتراك في المساكن والمدن ، ثمّ الاشتراك في الصّقع . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة .

وقد قسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها إلى أنواع ، فبينها : الكلمة ، ومنها غير الكلمة .

والكلمة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعة كلها في المعمورة وهي أكمل الجماعات ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة <sup>(٢)</sup> .

(١) المصدر نفسه . ص ١١٠ (٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٠

(٣) المصدر نفسه ص ٧٧

أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل المحلة ،  
ثم الاجتماع في سكة أو في منزل . والخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما يتألف أولاً  
بالمدينة ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو أقصى من المدينة .

فالسعادة ممكنة إذن عند الفارابي على وجه الأرض ، إذا تعاون أفراد المجتمع  
على نيلها بأعمالهم الفاضلة . إن كل مدينة يمكن أن يتألف منها السعادة ، ولكن  
أكل اجتماع إنساني ، كما يرى الفارابي ، هو الاجتماع الذي يشمل على جميع أم  
الأرض . وأحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد  
تبناؤا إذن باجتماع الأمم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها ، فكأنه رجل  
من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، وبشئ برسالة جامعة الأمم . فلم يقتصر  
كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كآثينا واسبارطة ، بل  
فكر في اتحاد الأمم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو إذن في هذا الأس  
أوسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكرهم لم يخرجوا في الأمور السياسية عن أفق  
الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا تحت تأثير الاعتقاد الديني

ألم يعلم أن « الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره » ؟ ألم يعلم أنه « لا فضل  
لعربي على عجمي إلا بالقوى » ؟ وأن القوى تجمع الأمم كلها في حظيرة واحدة ؟  
إن جامعة الدين أوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينها وبين المعمورة الفاضلة  
التي يشير إليها الفارابي إلا خطوة واحدة . إن تعاون الأمم المختلفة ينتج المعمورة  
الفاضلة ، كما أن تعاون الأفراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدنيته  
الفاضلة بيدن تام صحيح ، تتعاون أعضاؤه كلها على تنعيم حياة الحيوان وحفظها ،  
فالأفراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في الأمة ، وكما تتعاون الأمم في  
المعمورة . وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة من أفلاطون ، لأن أفلاطون لا يفرق

بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب « ترست » : إن الطبيعة متشابهة في جميع أجزائها <sup>(١)</sup> ، وأنه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية إلا بعد معرفة العالم ، وأنه لا فرق بين الفرد والجماعة إلا في الكمية . وكثيراً ما نجد أفلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ؛ فمن ذلك قوله : « العدالة عدالتان : عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط أكبر من الفرد . فالأرجح أن العدالة أظهر في الوسط الأكبر ، وأسهل تدبيراً » <sup>(٢)</sup> . وقوله : « فلننقل من المقال الذي اتضح لنا في الدولة ، إلى تطبيقه على الفرد . . . وبوضع الدولة والفرد جنباً إلى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منهما شرارة العدالة » <sup>(٣)</sup> . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة ، لأن الدولة شخص كبير ، كما أن الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم أفلاطون طبقات الحياة الاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث التي نجدها في الفرد ، فالشهوانية هي نفس العال ، والفضية هي نفس المتحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . إن النواميس الجسدية والروحية متماثلة : فكما أن القواعد الصحية تحفظ قوة البدن ، كذلك تورث ممارسة العدالة سجية العدل في النفس <sup>(٤)</sup> . فالفضيلة هي صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة . حتى إن أفلاطون يذهب في هذه المقايسة بين الجسد والدولة مذهباً بعيداً ، فيشبهه الكسالى في الدولة بالبلغم ، ويشبهه المسرفين بالفقراء <sup>(٥)</sup> ، كما يشبه أصحاب المذهب العضوي في أيامنا هذه حادثة الغاغوميت بالدفاع الوطني ، وحادثة الادخار الحيواني بالادخار

(1) Platon : Théétète : p. 184

(2) Platon : République : 568,e

(3) Platon, Ibid. 434

(4) Platon Ibid 444

(5) Ibid, 564. De legibus 964,d.

الاقتصادي . فالسكالي والمصرفون يتحدثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث  
 البلغم والصغراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي أيضاً هذا المذهب في المقايسة  
 بين الجسد والدولة . قال : « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ،  
 وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس .  
 فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيمئات ، وفيها إنسان هو رئيس ،  
 وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس »<sup>(١)</sup> . إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء  
 غرض العضو الرئيس ، وأعضاء أخرى تفعل أفعالها على حسب أغراض الاعضاء  
 الاولى . فمن الاعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه ، ومنها ما هو بعيد عنه  
 يخدم الاعضاء الاولى في أغراضها . فالاعضاء الاولى تخدم ولا ترأس أصلاً . إن  
 تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد ، فالافراد الذين يلازمون الرئيس  
 يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الاولى ، والافراد الذين في الرتبة الثانية  
 يخدمون أغراض الرتبة الاولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتمي إلى  
 أعضاء يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب . إن هذه الافكار تذكرنا  
 بآراء سبنسر<sup>(٢)</sup> وغيره من أصحاب المذهب العضوي الذين يقايسون بسين الجسد  
 والحياة الاجتماعية ، فيجدون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما  
 تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ، ويجدون أيضاً أن الافراد بالنسبة إلى المجموع ،  
 كالحجيرات بالنسبة إلى الجسد . فكان الجماعة جسد كبير ، وكان البدن جماعة  
 صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة  
 ووظائف الاجتماع فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأنني بالفارابي أدرك

(١) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٩

(٢) Spencer : Princ. de Sociologie 2 partie 11

ما في هذه المقايسة من الصعوبة فقال : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والحيات التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، إن كانوا طبيعيين لها ، فأت الهيات والممالك التي يفعلون بها أفهامهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية . »<sup>(١)</sup> فالفرق بين المدينة والبدن : أن أعضاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون ويفعلون ، أما حجيرات الجسد ، فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، وهذا أحسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، ويان الفوارق التي تفصل علم الاجتماع عن علم الحياة .

ينتج مما تقدم أن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة ، لأنها ينشأ بهان في أشياء ويختلفان في أخرى . ولما كان غرض الفارابي في المدينة الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة أوتوقراطية بكون الحكم فيها لملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مسؤولاً ، فقد عاد الى المقايسة بين الجسد والدولة ، فقال ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكل أجزاء المدينة ، وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود سائر الاعضاء ، كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأفرادها . وكما تقرب الاعضاء من العضو الرئيس ، كانت أعمالها أشرف ، وإذا بعدت عنه كانت أعمالها أخس .

قال الفارابي : « وتلك أيضاً حال الموجودات ، فات السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها »<sup>(٢)</sup>

(١) للمدينة الفاضلة ص ٨٠

(٢) المصدر نفسه ص ٨٢



فهو إذن يعتقد أن للموجودات مراتب ٦ وأن الاخير منها يقتضي غرض ما هو فوقه إلى أن ينتهي إلى السبب الاول

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت اعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها ببعضها ببعض

إن أكل مدينة هي مدينة الله ٦ أما المدينة الفاضلة فتحتذي في أجزائها وترتيبها مراتب الكون ٦ وينبغي أن ننظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام الوجود ٦ ويجب أن نتخذ في أفعالها حذو رئيسها الاول ١١ فالسياسة إذن قسم من علم ما بهد الطبيعة ٦ والنظام الاجتماعي يجب ان يكون مشابهاً لنظام الكون لان العالم حيوان كبير ٦ كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان إذا أصيب بمرض فقد مزاجه ٦ وتشوشت أفعاله ٦ واضطربت أعضاؤه فكذلك المدن قد تصاب بامراض عديدة ٦ فتصبح المدينة الصحيحة مريضة ٦ ونقلب المدينة الفاضلة إلى مدينة ضالة ٦ يستحسن أهلها القبيح ويسقطون الحسن

تسرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم ٦ كما تعرف أيضاً بنسبتها إلى المدن الضالة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الجاهلة ٦ والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة

(١) المصدر نفسه . قال الفارابي: «فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي غرض السبب الأول . فالذي أعطيت كل ما به وجوده من أول الأمر ٦ فقد احتذي بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ٦ فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من أول الامر كل ما به وجوده ٦ فقد أعطيت قوة لتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله . وبقتني في ذلك ما هو غرض الاول . وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ٦ فإن اجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مصدر رئيسها الاول ١٢ ص ٨٢ ٨٣

٩ . - - - فالمدينة الجاهلة : هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ، ولا خطرت  
بإلهم ، إن أرشدوا إليها لم يقيموها ، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون  
من الخيرات إلا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع بالذات ، ونيل المجد والعظمة  
وإذا أضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه ، أو لم يتمتع بلذاته  
حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .

تنقسم هذه المدينة الجاهلة إلى أقسام منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من المأكل  
والمشروب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون إلا في التعارض على نيل ذلك ؛  
والمدينة البدالة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار  
والثروة ، لا على أن ينفعوا بذلك ؛ ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية  
في الحياة ؛

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلها أن يتعارفوا على أن يكونوا مكرمين  
ممدوحين ، مذكورين مشهورين بين الأمم ، محجدين معظمين بالقول والفعل ،  
ذوي فخامة ونباه ؛

ومدينة الخسة والشهوة : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس  
والتخيل وإيثار الهزل واللعب<sup>(٢)</sup>

ومدينة الغياب : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون

(١) الفارابي ، أول أهل المدينة الفاضلة : ص — ٩٠

(٢) المصدر نفسه ، ص — ٩١

هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ؛

والمدينة الجماعة : هي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ولا يمنع نفسه من شيء أصلاً ، وهي شبيهة بالفوضوية

٢٠ — ومن المدن التي هي ضد المدينة الفاضلة المدينة الفاسقة وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعال ، ويستقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة ، فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير أن يعملوا به .

٢١ — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة المدينة المتهورة . وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالها ، في القديم ، مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها إلا أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة واستحوالت أفعالها إلى أفعال مذمومة .

٢٢ — ومزجها المربوطة المصطنعة : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الثوابي ، وفي العقل الفعال ، آراء فاسدة ؛ ويكون رئيسها الأول ضالاً ، بظن أنه يوحى إليه ، وهو بعيد عن الوحي ، بعد السماء عن الأرض : فيخدع الناس ، ويغرم بأقواله وأفعاله .<sup>(١)</sup>

إن وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم عن القهر والقوة ، وتنازع البقاء ، والبنفس ، والتغالب وغير ذلك من روابط هذه المدن ، بعبارة تذكرنا بداروين Darwin ونيشه Nietzsche . قال الفارابي : «إن

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٢ قال الفارابي : «وملوك هذه المدن مضادة للملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة لرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها»

للمدن الجاهلة والضالة ، إنما تحدث منى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة<sup>(١)</sup> . »

فمن هذه الآراء رأي الذين يقولون إن الموجودات متضادة ، وإن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحتفظ به وجوده ، ويلتمس من الوسائل ما يستطيع أن يحارب به أعداءه ، حتى إذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينفع بشيء من ذلك قهراً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون وجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضار له . » ثم قال : « وقد جعلت هذه الموجودات أن تغالب وتتهارب ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً<sup>(٢)</sup> » والغالب قد يهلك المغلوب وقد يقيه ليستخدمه ويستعبده وينفع به<sup>(٣)</sup> . إن هذه الحال هي طبيعة الموجودات وفطرتها فعلى الإنسان صاحب الفكر والاختيار والإرادة ، أن يقلد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزها . قال الفارابي : « فالدل إذن التغلب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما أن يقهر على سلامة بعضه ، أو هالك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر على كراهة وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة . ويضلل ما هو الأنفع للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ (٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٤) قال الفارابي : « والغالب بدأماً أن يبطل بعضه ، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو . وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو . » راجع أيضاً : Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam, T. IV. P. 12, Paris 1728

عليه التغالب ويستدعيه فاستعباد القاهر للحقير هو أيضاً من العدل ، وإن فعل الحقير ما هو إلا تقع للقاهر هو أيضاً عدل ، فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة <sup>(١)</sup> .  
 إن هذه الآراء تشبه آراء نيتشه في كتاب زرادشت مشابهة حقيقية . قال الفارابي : « وأما سائر ما يسحق عدلاً مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد الودائع ومثل أن لا بغضب ، ولا يجوز ، واشباه ذلك ، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج » . فالفضيلة دليل إذن على الضعف والخوف . فإذا كان المتعاقدون ضعفاء ، يضاف بعضهم بعضاً ، حافظوا على الشراكة ، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين ، فإنه يغير شرائط الاتفاق ويروم القهر . وقد يترك الناس التغالب ويتعاونون على الحياة ، فإذا وقع التكفؤ ، وتمادى الزمان على ذلك ، لم يدروا كيف كان منشأ ذلك التعاون ، وظنوا أن العدل هو الموجود الآن ، ولا يعلمون أنه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول نيتشه : إن الضعفاء يحسبون أنفسهم صالحين ، لأن ليس لهم برائن ، وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة النشوء والارتقاء في تنازع البقاء : « Struggle for life » ولآراء هوبس Hobbes القائل : « إن الإنسان ذئب على أخيه الإنسان » Homo homini lupus حتى إنك لتجد فيها أيضاً مشابهة لآراء سبنسر في تولد الغيرة من الأنانية أو العدل من الظلم

وليس الفارابي هو أول من ذكر هذه الآراء ، فندها ، لأن أفلاطون قد سبقه إلى ذلك في كتاب الغورجياس ، وكتاب الجمهورية ، فما قاله أفلاطون في الغورجياس : « إذا أراد الإنسان أن يعيش عيشة حسنة ، وجب عليه أن يترك لأهوائه العنان ، حتى تنمو نمواً لا يحول دونه شيء ، وإذا بلغت هذه الأهواء

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٢

(١) انصار نفسه ، ص ١١٢

نهابتها ، وجب على الانسان أيضاً أن يكون قادراً على إرضائها بشجاعة ودعاء .  
 فكلما تولدت في قلبه شهوة سكنها . إن أكثر الناس لا يفلتون ذلك . فهم لا  
 يمدحون الاعتدال والعدالة ، إلا لأنهم أنذال لا يستطيعون أن يتبعوا أهواءهم .<sup>(1)</sup>  
 وقال أيضاً في كتاب الجمهورية : « العدالة إنما هي سبي الاقوى »

غير أن مذهب الفارابي في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كذهب نيتشه ، بل  
 هو مركّز على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان الفاضل ، والمدينة السعيدة  
 هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف الفارابي صفات العضو الرئيس كما  
 وصفه أفلاطون ، وبين أن الملك الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً حكماً . فقد  
 قال أفلاطون في كتاب الجمهورية : « لا يمكن زوال بؤس الدول والحكام  
 وشقاء النوع الانساني ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة  
 صحيحة تامة ، أي ما لم تنحد القوتان : السياسية ، والفلسفية ، في شخص واحد<sup>(2)</sup> »  
 وقد عدد أفلاطون مزايا الفيلسوف الحقيقي . قال : « إن الفيلسوف الحقيقي يجب  
 أن يكون محباً للحقيقة ، ذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات . مبغضاً للكذب  
 محباً للصدق ، ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة  
 زاهداً في الحياة ، نابذاً للشقاء . شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة  
 والكبرياء . ويجب أن يكون أيضاً سامحاً المدارك ، حر الفكر ، قوي الحدس  
 عادلاً ، دمث الطباع ، مبرع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة  
 موسيقية قانونية منسقة<sup>(3)</sup> . »

وقد نسج الفارابي على منوال أفلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة . قال :

(1) Gorgias 483 et su.

(2) République 328-344

(3) République 473

(4) Ibid, VI 483-489

« ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز ان يكون فوقه رئيس اصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان ان يكون رئيساً ، لأن الرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص . وانما يكون الرئيس انساناً قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في اللحظة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجزئيات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حصل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً بما سيكون ، ونخبراً بما هو الآن ويكون في اكمل مراتب الانسانية ، وفي اعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتخيل وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وان يكون له مع ذلك عبودية ثابتا يدينه لمباشرة الاعمال <sup>(١)</sup> . »

ثم ذكر الفارابي صفات اخرى غير هذه قال <sup>(٢)</sup> : « يجب أن يكون الرئيس تام الاعضاء ، جيد الفهم والنصور لكل ما يقال له ، جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد الفطنة ذكياً ، اذ رأى الشيء بأدنى دلائل فطن له ، محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعام ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محباً للصدق واهله ، مبهضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، محتقراً للمال ، ولسائر اعراض الدنيا ، محباً للعدل واهله ، ومبغضاً للجرور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣-٨٥ قال الفارابي: ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسانائق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالنظره والطبع مبدأها ، والثاني بالنبأ والمملكة الإرادية ص ٨٣

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ - ٨٨

لألموجماً ولا بهوساً إذا دُعِيَ إلى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دُعِيَ إلى الجور  
والى السبوح ، قوي المزينة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً  
مقدماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس .

إن هذه الصفات التي ذكرها الفارابي لا تختلف عن الصفات التي ذكرها أفلاطون  
إلا قليلاً . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للفلسفة ، وأن يكون  
الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون ، أن الفارابي يريد أن  
تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل  
تعاليمه عن العقل الفعال . أما أفلاطون فيرى أنه يجب أن يبعد بقايد الأمور إلى  
الفلسفة ، ويرى أن في تربية هؤلاء الفلاسفة وفي تنظيم حياتهم ما يضمن للشعب  
شروق شرارة العدالة عليه . فيجعله موريته جمهورية أرسقراطية ، أما دولة الفارابي  
فهي دولة أوتوقراطية مجتمعة في رجل واحد .

غير أن هذا الخلاف بين الفارابي وأفلاطون ليس حقيقة ، لأن الفارابي يحدد  
اجتماع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً <sup>(١)</sup> قال : « فإذا لم يوجد إنسان  
واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني  
فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين » <sup>(٢)</sup> . وإذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة  
أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف إليه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٨٨ ، قال الفارابي : « واجتماع هذه كلها في إنسان واحد  
عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه القطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » فاقس  
بين هذا القول وقول ابن سينا في الإشارات : النقط التاسع : ص ١٢٤ ج ٢ ، من شرح  
نصير الدين الطوسي : « جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل واحد ، وأرططم عليه ، إلا  
واحد بعد واحد »

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٩



إدارة المدينة ، لم تلبث تلك المدنية بعد مدة أن تهلك ، وهكذا يعود الفارابي إلى رأي أفلاطون في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وثقاة بملكيتهم الاوتوقراطية إلى ارسنقراطية الفلاسفة والعلماء .

من الصعب بيان الاسباب التي جعلت الفارابي يعود إلى هذه الجمهورية ولكن لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ، فهو يطلب أن يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لابد من تعدد الحكام إذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل والعفة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، كما كانت السلطة الزمانية موجودة في يد الامراء والسلاطين المنتشرين في سائر أنحاء المملكة .

إن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الاحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه ناشئة في الحقيقة عن صدق تصوره ، وقوة إيمانه وثقته بطبيعة الانسان وفطرته . إن مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة ولذلك أيضاً أكثر الفارابي من وصف المدن الضالة . من الصعب معرفة هذه الأمم الضالة التي يشير اليها الفارابي ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب أمماً معينة ، بل يذكر أحكاماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية مشقة ومقتبسة من جمهورية أفلاطون . لان أفلاطون تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، ونفوق البطل على الحقيقة ( ٤٨٨ ) فهو إذ ذاك يفسح في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، إلا أنه بالغ في التجريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

وفصارى القول . . إن المدينة الفاضلة التي ألفها الفارابي أقرب إلى السماء منها إلى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات وارتباطها ، من الشربق إلى الأشرف ، حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتصل عن طريقه بالآله . فكما أن الآله هو ملك السماء والعالم ، والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيمًا حكيماً . كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها ، وكما أن الكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها ، فكذلك جسد الإنسان فيه أعضاء متعاونة كمتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون والمعمورة الفاضلة والإنسان حلقات مختلفة ، سلسلة واحدة . إن رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تجميل أفعاله منسجمة في نظام الكون واتساقه . . . . . » هكذا تنسق الموجودات وتنظم وتوحد ، هكذا تتصل السياسة بالفلسفة ، وتنطبق الفلسفة على الوجود ، هكذا أيضاً تتصل النفوس بعضها ببعض وتزداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين إليهم . إن وراء كل طائفة طائفة أخرى ، وكلما كثرت النفوس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد ، وكلما لحق بهم من بعدهم ، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضي باتصال اللاحقين بهم » <sup>(١)</sup> وبدوم هذا الاتصال بين الماضي والحاضر إلى اللانهاية فلا حد ولا نهاية إذن للذات التي يشعر بها أهل المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ٩٥ . قال الفارابي: « إذا مضت طائفة فبطلت بدانيها ، وخلصت أنفسها وسعدت ، فخلقهم نامس آخرون في مراتبهم بعدهم ، قاموا مقامهم ، وقاموا أفعالهم ، فاذا مضت هذه أيضاً وخلصت ، صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشعبه في النوع والكنية والكيفية » .

قبل الموت أو بعده . إن مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتبدل  
 على تفاؤله وثقته بنظرة الانسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين  
 زعموا أن الظلم من شيم النفوس ! فهي حلم للبدن ، ولكن الأحلام ليست دائماً  
 خالية من الحقيقة ، وكثيراً ما بفضل الخيال على الحقيقة وتنسج الحقائق بهيوط  
 الأحلام !



## نظرة الفموض عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن اطلاق



ما هو رأي الفيلسوف في هذه الاشياء المحسوسة ، والكواكب المتيرة والسماء  
المظلمة ، هل وجدت هذه الاشياء قبل الزمان أم هل حدثت معه أو بعده ، هل هي  
قديمة أم هل هي حادثة ؟ وهذا النور الذي يبدل صور الكائنات والجاذبية التي يحتاج  
بها قلب الفلك ، والحياة التي تدب في أعضاء الحيوان ، هل وجد ذلك كله منذ  
القدم ، أم هل هو حادث ، هل يبقى إلى الأبد أم هل يفنى حينما يفنى الزمان ،  
وينقلب النور إلى ظلمة . ليت شعري هل نألق هذا الوجود لحظة واحدة لينطوي في  
غياهب العدم ، أم هل هو أبدي ، أزلي .

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيرت قلب أرسطو كما حيرت  
قلب أفلاطون والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ولا تزال  
اليوم معضلة الفلسفة الكبرى ، ومسألة المسائل كلها علمية كانت أو أدبية أو  
خلقية .

لا تظنوا أنني سأتيكم في هذا المساء بحل لهذه المسألة ، فأنا الآن لست أدري  
إذا كان نطاق العقل قادراً على الاحاطة بها أو يعمض أجزاءها ، لكن ذلك لم يمنع  
الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون وغاية الوجود فمثل كل منهم دوره على مسرح

الحقيقة كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال وغرضنا نحن اليوم أن ننقد هذه الأدوار التي مثلوها ، كما ينتقد الأدباء أدوار الممثلين ، وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي أن الفارابي وابن سينا لم يقولوا بقديم العالم كما كان يقول به أرسطو ، بل غيرا آراءه بما أضافاه إليها من مبادئ الفلاسفة الاسكندرانية ليجعلوها مطابقة لأصول الدين ، فهما إذن قد ابتعدا عن مبادئ أرسطو ليمتقيا من الدين ، لكنهما كما سنرى لم يتجسعا في عملهما هذا ولم يوفقا إلى إثبات حدوث الامكان بل اعتمدا رأي الافلاطونية الحديثة في القول إن الوجود بفيض عن الاول كما بفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار .

إن أرسطو كما تعلمون يقول بقديم العالم ، حتى لقد زعم أنه باق الى الابد وأن الحركة أزلية كالزمان ، وأن صورة الحاضر تشمل الماضي كما تشمل المستقبل ، غير أنه قال أيضاً إن الحركة لا تقوم بنفسها وإنما محتاجة لمحرك أول . فإذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قدمه إلى مبدأ يستند إليه ، إلى عقل يجعله معقولا ، وهذا المبدأ هو الحق الذي لاحق بعده ، والكمال الذي لا كمال فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته ، ومعنى ذلك أن العالم محتاج إلى إله ولكن كلا منهما قديم ، لانه ليس لعمل الاله ابتداء ، ولو كان لعمله ابتداء لكان العالم حادثاً ، إلا أن المحرك الاول يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، لانه إذا تحرك انتقل إلى الشر لا إلى الخير ، إذ لا يعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته .

والقول بقديم العالم لا يتفق مع أصول الدين ، لانه يؤدي إلى إثبات قديمين وحرمان الخالق من صفة الابداع ، فالابداع إذن هو خروج من العدم إلى الوجود وقد قال علماء الكلام بذلك واستدلوا على وجود الله بحدوث العالم ، قالوا إذا كان العالم حادثاً فهو بحاجة إلى محدث ، لانه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون

له مبدع فالإله إذن موجود لأن العالم حادث .

غير أن فلاسفة الإسلام لم يتبعوا في ذلك رأي أرسطو ولا استندوا فيه محدثو علماء الكلام ، لأنهم إن اتبعوا رأي أرسطو بهذا فيره ابتعدوا عن أصول الدين وإن ساروا على طريقة المتكلمين انقلبت الفلسفة إلى واسطة لأن طريقة علم الكلام إنما هي طريقة جدلية تؤاخذ بالخصوم بلوازم مسلماتهم ( المنقذ ٤ ص ٨٠ ) وتتوخى في البحث عن الجواهر والاعراض من غير أن تبلغ في ذلك الغاية القصوى ، فلم يتبع الفارابي وابن سينا طريقة علماء الكلام كما أنهما لم يقلدا أرسطو تقليداً اعمى حتى إن ابن طفيل قد ذكر في حي ابن يقظان أن في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو ( ابن الطفيل حي ابن يقظان ص ١٧ ) وقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو لأنه كان يريد أن يجمع بين الدين والفلسفة كما فعل الفارابي قبله - حتى إن ابن رشد وهو أقرب فلاسفة العرب إلى أرسطو قد ألف كتاباً في ذلك سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية أكثر فلاسفة العرب حتى لقد أثبت ( غوثيه ) و ( آزين بالاسيوس ) أن هذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلاسفة العربية عن الحكمة اليونانية ، وقد وجد العرب في مبادئ الافلاطونية الحديثة خير واسطة لتحقيق هذه الغاية ؛ ( فاتبعوها عن طريق كتاب الاينولوجيا وهم يظنون أنهم يتبعون أرسطو ) . وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند ابن سينا ويمكننا أن نقول أن هذه النظرية ناتجة عن تأثير الفلاسفة الاسكندرانية وعن اذعان ابن سينا لعلماء الكلام .

ما هي نظرية الفيض : ان نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، فنزعم ان هذا الصدور فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الاول فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس وكما تصدر الحرارة عن

النور . كأن هناك قانونًا لطور الكائنات وانبثاقها من الواحد الى الكثير ، من الاول الى المقول أي من الوجود الابدی الى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية افلاطونية ، وهي تختلف تمامًا عن آراء أرسطو ، ولا يمكننا أن نجد علاقتها بكل من هذين الحكيمين الا اذا شرحناها شرحًا وافيًا .

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

أ - المبدأ الاول ، هو تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب . فالإله واجب بذاته ، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالاله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند ابن سينا هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، وإذا فرض غير موجود عرض منه محال ، والواجب قد يكون واجبًا بذاته وقد يكون واجبًا بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا تستعظيم أن تتصور عدمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مبين لذاته . فالاله واجب الوجود بذاته لانه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الاربعة فهي واجبة بغيرها اي انها لا تتم الا باثنين مع اثنين ، كذلك الاحتراق فهو واجب بغيره لانه لا يحدث الا عند التقاء القوة المحرقة والقوة المحترقة . ثم ان الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون واجبًا بغيره ، لان كل ما هو واجب الوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الموجود الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال ، بل ان ميله الى الوجود معادل لميله الى العدم . فالموجودات اما أن تكون واجبة الوجود واما أن تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك أن المالول واجب بالعللة ، الا أنه بذاته ممكن . اذا كانت النار عللة الحرارة كانت الحرارة ممكنة بذاتها وواجبة بالنار كذلك اذا كان الاله عللة وجود العالم كان العالم ممكنًا بذاته واجبًا بالله . والاله واجب بذاته لانه لا يفترق في وجوده الى عللة ، لانه لو كان له عللة لصار وجوده

ممكناً بذاته واجتباً بغيره ، وهذا محال فالإله لا يمكن أن يكون واجباً بغيره لأن في ذلك هبوطاً إلى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته لا واجب وقد أخطأ الذي زعم أن الأشياء المحسوسة موجودة لذاتها واجبة لنفسها ، قال ابن سينا : « وإذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتاوت قوله تعالى لا احب الاّ قلين ، فان الهوى في حظيرة الامكان افول <sup>(١)</sup> » فهناك اذن ثلاثة انواع للموجودات :

( ١ ) النوع الاول هو الممكن بذاته ويشتمل على جميع الاشياء التي لا يرجع فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد  
( ٢ ) والنوع الثاني هو الممكن بذاته الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

( ٣ ) والنوع الثالث هو الواجب بذاته وهو المبدأ الاول أي الله  
إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي اقرده به ابن سينا من بين جميع الفلاسفة حتى لقد لامة ابن رشد عليه وقال ان ابن سينا قد اتبع سيفه ذلك رأي المتكلمين وخصوصاً رأي أبي المعالي الذي كان يقول إن العالم بأمره جائز . قال ابن رشد : « ونحن نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى ان كل وجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز <sup>(٢)</sup> » . فابن سينا قد اتبع اذن رأي أبي المعالي في قبول هذا المبدأ ، الا أنه لم يتبعه الا ليدفع عليه نظريته في صدور الموجودات كلها من الواجب .

٢ - والمبدأ الثاني الذي نجده عند ابن سينا هو المبدأ التاثل لا يصدر عن

(١) اشارات ، ص ١٥٤ من طبعة لندن ١٨٩٢

(٢) ابن رشد الكعف عن مناهج الادلة في عقائد الله ( ص ٤٠ ) طبع هذا الكتاب مع كتاب

فصل المقال في القاهرة سنة ١٩١٠



الواحد إلا واحد ، قال ابن سينا في كتاب النجاة ( ص - ٤٥٣ ) : « إن الواحد من حيث هو واحد ، إنما يوجد عنه واحد » وقال أيضاً في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحدها فليزوم كما علمت أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط » ومعنى ذلك ، أن الاول واحد من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه وجود واجب ان يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك ان الاله لا يبدع إلا العقل الاول ، لانه واحد ، ولانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهذا شبهه بما قاله بلوتن في كتاب التساميات إن الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل ، لان الواحد غير معين اما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً -

٣٠ - والمبدأ الثالث الذي أخذ به ابن سينا هو مبدأ الابداع او التعقل وهو يجعل الابداع في الجواهر المتعارفة ناشئاً عن التعقل او التفكير . قال ان تعقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » فإذا فكر العقل في شيء وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها . فالعقل الاول إنما ينشأ عن تأمل الاله ذاته ، وإذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لان هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير ان يكون هناك مانع لذلك .

إن هذه المبادئ الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة ابن سينا توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، ومنهين أن فيض الموجودات عن الاول إنما يكون بزوج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض ، لان الاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته لانه واجب وواحد وعقل .

فالاله واجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ولو كان واجباً بغيره لكان له علة ، إلا أن هذه الصفة الأخيرة لا تنفق مع كماله .

والاله واحد من وجوه شتى لانه تام الوجود ، ولانه لا ينقسم ولان سميته  
في الوجود هي أعلى المراتب . ان احد وجوه الواحد أن يكون شئ تاما ، فان  
الكثير والزائد لا يكون لهما وحدة ذاتية .

والاله عقل ايضا ، فهو بعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة ، وإذا  
تعقل ذاته وعقل أنه مبدأ لكل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يتولد  
عنه فهو يعقل كل شئ على نحو كلي ، فيكون مدر كالأموال الجزئية من حيث هي كلية .  
قال ابن سينا : « وكما أنك اذا تعلم الحركات السابعة كلها فأنت تعلم كل كسوف  
وكل اتصال وانفصال جزئي » . فكذلك الاله يعلم الكليات ولا يعزب عنه شئ  
شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» (١) .

لا شك أن الاله صفات اخرى غير هذه فهو كما قال ابن سينا في كتاب  
الشفاء عاشق ومهشوق وتام وحق وخير محض ، ونحن لم نقتصر على الصفات الاولى  
إلا لتبين بواسطتها كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الاول .

ولنشرح الان هذا الصدور باختصار:

ان الاله عقل فهو اذن يعقل في اول الامر ذاته . ولما كان التعقل عملة للوجود  
كان من الضروري ان يصدر عن تعقل الاله لذاته عقل اولى . ثم ان الاله واحد لا  
ينقسم فيجب اذن ان يصدر من تعقله لذاته عقل واحد فقط لانه لا يصدر كما قلنا  
عن الواحد الا واحد . ثم ان هذا العقل الاول واجب بالاله ممكن بذاته وهو  
ايضا بعقل الاله ويعقل نفسه . فاذا عقل الاله صدر من تعقله له عقل ثان واذا عقل

---

(١) قال الفزالي في المنقذ من الدلال : ومن ذلك قولهم: ان الله تعالى يعلم الكليات  
دون الجزئيات وهذا أيضا كفر صريح ، بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في  
السموات ولا في الارض ، ص ٩٥ .

ذاته تولد من تعقله لما نفس الفلك الاول بجسمه . فالنفس تصدر عن الوجوب الذي في ذات العقل الاول والجسم يصدر عنها في العقل الاول من الامكان . فهناك اذن ثلاثه اشياء نفيض عن العقل الاول : العقل انشائي والنفس والفلك الاول . ثم ان هذا العقل الثاني واجب بالاول ممكن بذاته فيصدر من تعقله الاول عقل ثالث ومن تعقله لذاته نفس وجسم ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولا ونفوسا وفلاكا حتى ينتهي الاس الى العقل المباشر وهو العقل الفعال اي العقل المدبر لهالم الكون والفساد . ان الامور السامية تولد اذن سلسلة كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة اشياء . فالاله لا يبدع الا العقل الاول ، اما العقل الاول فيبدع ثلاثة اشياء : العقل الثاني والنفس والفلك . والعقل الثاني يبدع ثلاثة اشياء : العقل الثالث ونفسه . فلكه وهكذا الى ان ينتهي الفيض الى فلك السر وكرة الارواء الشيطانية بالارض . (١)

قال ابن سينا : « وانت تعلم أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة ، فبحال ان يكون وجودها مستثناة بتوسط ما ليس له وجود مفارق . . . ان المعاول بذاته ممكن الوجود . وبالاول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بانه عقل . وهو بعقل ذاته وعقل الاول ضرورة ، فيجب ان يكون فيه من الكثرة : ١ - معنى عقله لذاته ممكن الوجود . - ٢ - وعقله وجوب وجوده من الاول ( المقول بذاته ) - ٣ - وعقله الاول . وليست الكثرة له من الاول . فان امكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده » (٢)

---

(١) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء المقالة المباشرة من الالهيات ، الفصل الرابع ، ان هذا الفيض يتوقف عند العقل المباشر ولكن الادلة التي ذكرها تأييد هذا الرأي ليست كافية . راجع النجاة ص ٤٥٥ ، والاشارات ص ١٧٤ .  
(٢) ( النجاة ٤٥٥ - ٤٥٩ ) ، الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩

ونحن اذا انشأنا النظر في هذا الكلام ادر كنا ان ابن سينا يريد ان يبين فيه كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، فالاله واحد ولا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الاول ، الا ان هذا العقل الاول يعقل الاله ويعقل ذاته ، فحين اذن بهذا المعنى كثيرة . فالكثرة لم تتولد من الواحد الا بتوسط العقل الأول وهذا شبيه بما قاله بلوتن في صدور العقل الواحد . قال ابن سينا : « ثم يتلوه عقل وعقل ، ولان تحت كل عقل فلما بآدته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء . في الوجود فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل الثلاث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل <sup>(١)</sup> » . فالاله يبدع العقل الأول ويكون هذا العقل مبدأ حركة الفلك الاقصى . وهو يشارك الاله في الابداع ثم ان هذا العقل الاول ممكن بذاته واجب بالمبدأ الاول ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع أن يبدع أجزاء الفلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول وبفسر فيه فينشأ عنه عقل ثان متصف أيضاً بخاصة الابداع ثم يتأمل ذاته فينشأ عنه نفس وجرم . وهكذا فان اختراع العقل الاول جعل ابن سينا بوضع لنا كيفية صدور الكثرة من الوحدة لان العقل الاول ثنائي الطبيعة أما الاله فهو واحد من جميع الوجوه .

فلما ان العقل الاول ممكن بذاته وواجب بالاول . فمن أين جاء هذا الامكان وكيف تولد من الوجود ، ان ابن سينا لا يجيب عن هذه المسألة . نعم انه جعل وجود الاله متقدماً على الامكان الا أنه احتاج إلى الامكان في توليد الكثرة من الوحدة . ان هذا الامكان شبيه بالمادة التي تكلم عنها أفلاطون في بيان عمل الصانع وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدم .

(١) ابن سينا المصدر نفسه .

فإذا صح ذلك كان الامكان قديماً ايضاً وهذا يترتباً من رأي المانوية الذين جعلوا  
 مبدأ الوجود اثنين: النور والظلمة ، لان الاله نوراً اذاً كان ظلاماً ، فالمثل يفيض  
 من النور والاله يرش على المادة من نوره فتتشكل المادة بحسب الصور التي تشرق  
 عليها منه . ثم ان هذه الصورة خير لان كل الوجود هو كمال الخير . ولا خير سِوى  
 المادة إلا بما يفيض عليها من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو صلة  
 الابداع كما هو سبب البقاء ، والمادة أشبه بالمرأة القبيحة ، كلما انكشف قناعها  
 غطت ذاتها . فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالا وهي تعشق هذا  
 القناع لانه كمال وخير . وكل من أدرك كمالا وخيراً فانه بطبعه يهتف بهتفه . فلا  
 غرر اذا عشقت المادة الصورة ، ولا غرر اذا تطلعت النفوس البشرية الى الجواهر  
 السوية ، لان السعادة هي في ادراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لان  
 الخير يتجلى لهاتهفه ، وهو لجوده وكرمه يحب ان يتجلى لكل عاشق ، فاذا استعجب  
 جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص في وجوده بل لنقص في تلك  
 الموجودات قسبها ، لانه لا حجاب الا في المحجوبين .

ان هذا الخير المطلق الذي يتكلم عنه ابن سينا لا يختلف كثيراً كما ترى عن  
 الصانع الذي يتكلم عنه افلاطون في كتاب (طايماوس) وهو غاية النفوس البشرية  
 وغاية الحركات السماوية لان الافلاك انما تتحرك في سبيل الخير وهي تتحرك ايضا  
 بحركات مستديرة على سبيل التسييح لاسر الله تعالى ( تسع رسائل في المحكمة  
 والطبيعات ص ٥٢ ) كان حر كاتها عبادات ملكية ( نجاه — ٤٣٤ ) .

إن حر كات الافلاك شبيهة بحركات النفوس لان الفلك شبيه بالانسان وهو  
 كما قال ابن سينا حيوان مطيع لله تعالى ( نجاه ٤٢٢ ) ، وكذا ان له نفساً تحركه  
 فكذلك له عقل يدبره لان المحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلاً بل هو نفس .

فالنفس هي المحرك القريب والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن ان يكون المحرك القريب عقلاً لان ذلك يدعو الى تغيير حقيقة العقل . ونحن نعلم أن المقولات ثابتة لا تتغير . أما النفس فتبدل مفاهيمها واراداتها وهي علة الزمان وتمثيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لانه مقارن للمادة فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك الفلك حركة مستديرة لان الحركة المستديرة هي أكمل الحركات وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الاول .

ونحن نجد اننا اذا تصورنا الخير تحركنا اليه . فالخير هو غاية حركة الافلاك لان النفوس انما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها لتصيب من حركاتها هذه كمالاً ، ولعل هذه الحركة شبيهة بحركات الدراويش في حلقاتهم . إذ يتحركون اجسامهم حركات مستديرة لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . إن حركات الافلاك مستديرة كحركات الدراويش ، لا بل هي شبيهة بحركات النفوس حول النار كما تحركوا أصابعهم منساجات كمال . إلا أنهم لا يبلغون بهذه الحركات كمالاً بل كلما تحركوا شعر وا برغبة في الكمال وحاجة اليه فهم يفتنون نفوسهم في الحركة من غير ان يدركوا الخير أو يصابوا اليه ويتحدوا به كأن الخير المطلق حد نهائي وغاية قصوى ، قد يكون في وسع النفس أن تنسبه به ، ولكن ليس في وسعها أبداً أن تدركه وتلتصق به من غير ان تنفي في العقل .

كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان الوجود بفيض عن الاول فيضا ضرورياً . فالعقل الاول بفيض مباشرة من الله وهو أكثر العقول جمالاً وقواها ابداعاً واشدها حباً لانه اقرب العقول من الله . والعقل الثاني بفيض عن العقل الاول . كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الاول ضعف كمالها ونقص خيرها . الا انها تشترك كلها في الابداع لاشتراكها في

صفتي الوجوب والتعقل . ولو لا ذلك لما أبدع الاله خلقا ولا أبدع العقل الأول  
نفسا .

إلا ان هذا الفيض ليس على سبيل القصد لأنه اذا قصد الأول شيئا غيره صار  
هذا الشيء اعلى مرتبة منه في الوجود ، والمقصود اسمى كمالا من الفاضد . اضعف  
الى ذلك أن الخالق اذا قصد وجود الكون عنه ادعى ذلك الى كثرة في ذاته .

ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، أي ليس ناشئا عن ضرورة عمياء ،  
اذ كيف بعقل أن يكون العالم صادرا عن الاله من غير أن يكون له به معرفة  
ورضا ، وكيف يصح هذا والاله عقل محض بعقل ذاته ، فيجب أن بعقل ايضا انه  
يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المشوقة .

فالفيض ليس اذن على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضى  
«مقول» قال ابن سينا « فالأول راض بفيضان الكل عنه » ( نجاته - ٤٤٩ ) . فهو  
بأن ذاته وبمقل انما مبدأ لنظام الخبير وذلك العقل ليس على طريق الانتقال من  
الشيء الى الفعل او من «مقول الى «مقول بصورة كلامية بل هو عقل واحد حدسي ،  
يخرج عن الزمان . لأنه لو انتقل من «مقول الى «مقول لحدث في ذاته تغير ، ونحن  
نعلم ان ذاته لا تتغير ، بل ان الحقيقة المعقولة عند الله واحدة . اذن فالفيض انما هو  
على سبيل اللزوم والضرورة المعقولة

إن هذا الفيض يتوقف عند العقل المباشر وهو العقل الفعال الذي لتطلع اليه  
نفس البشر غير أن ابن سينا لا يوضح لنا كيف يتوقف فيض الوجود عند العقل  
المباشر . نعم انه يأتي بأدلة على ذلك ، إلا أن هذه الادلة ليست كافية حتى لقد قال  
ابن خلدون : « إن هذا الذي ذهبوا اليه باطل يجعين وجوهه ، فاما اسنادهم  
الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به في السترقي الى الواجب فهو قصور

فما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود اوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما  
لا تملكون .» (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا . ومن دقق فيها وفهم أغراضها أدرك ان  
الشيخ الرئيس اقتبسها من قول الفارابي في المدينة الفاضلة فقد بين الفارابي هناك  
أن وجود الموجودات عن المبدأ الاول أمر ضروري لا يحيد عنه قال : « ومتى وجد  
للاول الوجود الذي له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات » . . . ووجود  
الاشياء عنه انما هو على جهة فيض وجوده فالوجود يفيض اذن كما قال الفارابي  
فيضاً ضرورياً ، الا أن هذا الفيض ليس لفاية ، لان الخالق لم يوجد لاجل غيره  
بل ان هذا اليجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشري ، لاننا باعطائنا  
المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة ، أما الخالق فانه يغطي الوجود بغيره من غير ان  
يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كما لا من  
وجوده بعد الفيض ( المدينة الفاضلة ١٢٦ ١٨٦ ) ثم ان الفارابي يصف مراتب  
الموجودات بقوله : « وفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير  
متجسم اصلاً ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . . فبا يعقل من الاول  
يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود الساء الاولى »  
ثم بنشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة وعن العقل الرابع كرة زحل ،  
وعن الخامس كرة المشتري وعن السادس كرة المريخ وعن السابع كرة الشمس  
وعن الثامن كرة الزهرة وعن التاسع كرة عطارد وعن العاشر كرة القمر وعند  
كرة القمر ينتهي فيض الاجسام الساوية . فالسواء الاولى هي اذن اعلى الافلاك  
و كرة القمر هي أدناها ، وكل هذه الافلاك محيطة بالارض والارض ثابتة في  
المركز



فابن سينا قد أخذ هذه النظرية عن الفارابي ، ولكنه أضاف اليها مبدءاً في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة . وقد بينا كيف تفيض العقول والنفوس والاجرام الساوية تبعاً لهذا المبدأ ، إلا أن آراء الفارابي نفسه في فيض الموجودات عن الاول ترجع إلى كتاب التسميات بلوتن زعيم الافلاطونية الحديثة اذ يقول : إن العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس ، لا ت كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها ( Ennéades V p. 66 ) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكثف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . ان المبدأ الاول ليس حادثاً لانه ليس في مادة ، وهو الاول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب ، لكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الاول كاملاً وجب أن يكون اتم الموجودات ابداعاً . وكلما كان الموجود كاملاً كان ابداعه اتم . فلا يجبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره . وهذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار كما ينطبق على الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الاول محبوساً في ذاته من غير أن يكون له وجود ؟ ان كمال الخير الحقيقي يقتضي فيضانه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لان قوة الابداع انما تفيض عن الخير

فها أنت ترى أن المستند الاول لابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض انما هو بلوتن . إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء أفلاطون الى آراء أرسطو وزجوها بعضها ببعض فهم قد أخذوا من أرسطو قولهم ان فوق العالم إلها ، وان هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقل وأخذوا عن بلوتن وأفلاطون قولهم ، ان الكثير يصدر عن الواحد ، وان الاله بعقل ذاته وبالعقل الاشياء على الوجه الكلي ، وان عقله لذاته بولد العقل الاول وان العقل يتأمل الواحد ويعود اليه ، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين

وتمامهم ، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للاجرام السماوية  
 فعلا وآثارا في هذا العالم مخفاه تدل على اختلاف طبائعها . فيفيض من الجرم  
 الاقصى على الاجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، وفيض منه على النفوس تهيوها  
 لقبول العقل بالفعل . وفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الاجسام يردا  
 وجهودا وتولد في النفوس استعدادا لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم . اما  
 المربخ نانه يفيض منه في الاجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية واذعانا للتغير  
 والاستحالة وفيض منه في النفوس تهيو للقوة الغضبية ، واما القمر فيفيض منه في  
 الاجسام قوة تفيد الرطوبة الطبيعية وفي الانفس استعدادا للقوة الغاذية وربما اثر  
 في الاتمس الانسانية هيثة تكون بها سرية التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخر .  
 فالمربخ فلك الغضب والقمر فلك التبدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للاجرام  
 السماوية في احوال الموجودات الارضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية  
 الغربية .

اقول هذه النظرية الغربية ، وانا أنظر الى ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن  
 العشرين ، يعرف أن الارض تدور حول الشمس وان الكواكب مركبة من  
 العناصر السكياوية التي نجدها على الارض وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين  
 التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجم بافكاره الى ذلك العصر عذر الفارابي  
 وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على هذه الاحلام التي يتخيلوها . فقد كان علماء ذلك  
 العصر يعتقدون أن الارض هي في مركز العالم وان الشمس والقمر والكواكب  
 كلها تدور حول الارض . انظروا مثلا الى كتاب المحسني لبطليموس وقايسوا  
 بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة حالة الفلك  
 في ذلك العصر . ان المذاهب الفلسفية انما تبني على العلم وتبديل بتبدله فان سينا

قد بنى مذهبه على المسلمات العلمية الشائعة في زمانه وهي نقول ان الافلاك تسمة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة وأدناها اليها فلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كحاطة قشرة البيضة ببياضها والارض في جوف الهواء كالمحبة في البيضة . ان أهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان الكواكب اجسام مملوءة وان لها نفوساً تحرّكها ، وان لحركاتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا . فكان كل كوكب من الكواكب إلهاً شبيهاً بالهة اليونان فالمرئخ إله الغضب والشمس إله الحرارة والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان فقط بل نجده ايضا عند الكلدانيين ونجده ايضا عند بعض العلماء الحرائين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يهبدون الكواكب كالجنادم ، فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل واحلامها ، ففكروا في احياء السماء على هذه الصورة العجيبة حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية وقال رداً على الفلاسفة : « ما ذكرتموه تحكّمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الانسان في نومه غن منام رآه لاستدل به على صوه مزاجه » (تهافت ، ص - ٢٩ ) وقال ابن رشد : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابني نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسيوا هذا القول الى الفلاسفة » ان ابن رشد يشير هنا الى انتقادات الغزالي المرة التي حطم بها آراء ابن سينا في كتاب التهافت ، وهو يريد ان يبين ان انتقاد الغزالي لايهدم شيئاً من الفلسفة بل يهدم هذه الآراء العجيبة التي جاء بها ابو نصر وابن سينا ، وقد خفي على ابن رشد ان هذه الخرافات انما هي دليل على ان للفارابي وابن سينا شيئاً من حرية الفكر وابتعاداً عن فلسفة ارسطو . فابن سينا قد ابتعد عن ارسطو وخرج آراءه باراء

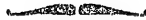
افلاطون ليجعل إلهياته مطابقة لاصول الدين . الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان ولم يوفق ايضا الى جعل صفات الاله مطابقة تماماً لصفاته الموحى بها . نعم ان اله ابن سينا ، خير و كمال وعقل الا ان هذا الظير لا ينجلي للكائنات الا لجمال وهذا العقل لا يعقل الجزئيات الا لعقله ذاته . فهو اذن بعيد عن الحياة والحركة والفاعلية والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي نبحثها في الاديان . نعم ان ابن سينا يقول ان الاله عاشق ومعشوق ولكن هذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحربة ، لانه ناشئ عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام الغزالي على الفارابي وابن سينا ورد عليهما . وقد يظهر ان في تصوف ابن سينا رجوعا الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر في خلاف ذلك . لان تصوف ابن سينا ، تصوف عقلي ، لا تصوف قلبي . وقصارى القول انكم اذا نظرتُم الى هذه الاراء التي شرحناها في هذا المساء حسبتموها كما قال الغزالي احلام نائم او خرافة من خرافات العجائز ، الا انكم اذا وضعتم ابن سينا في عصره عذرتوه على احلامه هذه ، وعرفتم انه لم يفسط هذه السفطة ولم يموت هذا التمويه الا لاتباعه اراء اليونان من جهة ورغبته في المحافظة على احوال الدين من جهة اخرى ، ان مسلمات العلم كانت في زمانه فاسدة فلا تعجبوا اذن لهذه الاساطير التي جاءنا بها .

ولعل هنالك تأثيراً ايضا للحياة السياسية في زمانه ، اذ كانت الخليفة مقبياً في بغداد لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة ، فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والظير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي نتجه نحوه العقول ، وكان الامراء والسلاطين عقولا مستقلة عنه ومتصلة به لانها تشاركه في ابتداعه ، وتستمد الخير منه ، ان الكواكب في إلهيات ابن سينا ملائكة تتحرك

في السماء تسيحاً لله تعالى كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة الساكن  
افسكان السماء دولة قد فصات القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة  
السياسية قد نظمت على صورة الافلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن  
سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضافات احلام مختلفة بالبحر الارض .



## نظرية النفس عند ابن سينا



ذكرت لكم في المحاضرة السابقة كيف علل الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله وكيف سار على طريقة أفلاطون في التوحيد بين الاله والحب والخير، وذكرتم لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر، وقلت ان الباعث الاساسي على القول بتلك النظرية الغريبة هو باعث ديني، وان ابن سينا لم يوفق الى اثبات حدوث العالم بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة، ثم بينت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول والنفوس والاجزاء العلوية وقلت ان المحرك القريب للأجرام هو نفسي لان النفس تفيض من العقل وترغب في الاتصال به، الا أنني لم ابين امر النفس ولم اوضح حقيقتها، فما هي النفس وما هو أصلها؟ من أين انت والى أين تعود؟

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في امر النفس وبقائها بعد الموت فعزّ على كثيرين منهم ان يكون مصير حياة الانسان الى العدم فقالوا يخلود النفس، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة الانسان وأخلاقه. ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة حتى انك لتجدهم يذكرون الحياة والموت والخلود في أغانيهم وأحاديثهم فيكلمونك عن النفس وسعادتها وشقياتها وبذكرون حدوثها ورجوعها ونقصها. فالبحت عن مصير النفس يبحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه، وبقيم في

ظلام من الشك دأى لا يعرف نفسه ولا يعرف غايتها .

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة سقراط وأفلاطون هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس ، والمباحث النفسية في فلسفة أرسطو اثر عظيم حتى ان كتابه في النفس كان المرجع الاول للفلاسفة الذين طرّقوا هذه المباحث بعده ، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا واقتبس من آساعيات بلوتن وكتب أفلاطون اشياء كثيرة إلا انه مزجها وصهرها وكون منها نظرية ذات لون خاص تختلف صورتها عن اللون الاجزاء المقومة لها

ان نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية تشتمل على عناصر كثيرة لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة . فاقصر اذن في شرحها على بعض المسائل كاثبات وجود النفس وحدوثها وبيان قواها ووحدةها واكتسابها للمعرفة وخلودها .  
١ - اثبات النفس ان ابن سينا يثبت وجود النفس بالحدس والمحاكمة معا فنحن ندرك بالحدس ونشعر أن بين جنبتيها نفسا متحركة حاسة ونشاهد في الوقت نفسه اجساما تحس وتتحرك بالارادة ثم نشاهد ايضا اجساما تتغذى وتنمو وتولد ، وندرك ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام بحسبيتها بل هي ناشئة عن ذواتها المتحركة .  
والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسجه نفسا <sup>(١)</sup> قال ابن سينا :

« ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ، ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ، ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة . . . وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا

---

(١) صفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨





عن ثبوت انيتها » (اشارات ٦ ص - ١٢١)

فالانسان لا يقبل ابدأ عن ادراك ذاته ، لانها اقرب الاشياء اليه فهو يدركها  
ادراكا حديسيا من غير واسطة ولا آلة . وقد ينقل عن كل شيء فيفسى اعضائه  
الظاهرة والباطنة ، وينسى انه جسم ذو ابعاد وينقل عن الاشياء الخارجية جميعها  
الا انه لا ينسى ابدا ذاته . ان اول الادراكات ووضحها على الاطلاق هو ادراك  
الانسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢) . وهذا الادراك لا يكتسب بمرهان  
ولا ينال بحجة ، بل هو ادراك حتمي مباشر ، شبيه بالادراك الذي تكلم عنه  
ديكارت في كتاب التاملات ، اذ يقول : ان ادراك النفس اسهل ووضح من ادراك  
الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا تدرك حينئذ ( وقبله وبعده ) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ اترى  
المدرك منك احد مشاعرك ( شهادة ) ام عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها .  
فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، فبوسط تدرك ام بغير وسط ، ما  
اخذتك فتفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقي ان تدرك ذاتك من  
غير التقار الى قوة اخرى » <sup>(١)</sup>

فالانسان يدرك نفسه بنفسه لا بتوسط شيء غير نفسه ، ويدرك الاجسام الخارجية  
بواسطة الحس . نعم اننا ندرك بالبصر اجسادنا ، ولكننا قد ننسلف من هذا  
الحس . اننا ندرك بالسمع اصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من السمع  
الظاهري ونصفي الى انعام حياتنا الداخلية . فنعن لا ندرك ذاتنا بالبصر ولا  
بالسمع ولا بغير من اعضاء الجسد ، فلا ندر كها بالقلب ولا بالدماغ ولا بالشم  
ولا بالذوق ، بل ندر كها من غير آلة . وقد انسى كل شيء واغفل عن كل امر الا عن

(١) اشارات : ص ١٢٢

إدراك نفسي ، فال ديكارت في كتاب التأملات : « سأغضض الان عيني ، وأسد  
اذني ، وامحو من خيالي جميع الصور التي ارتسمت فيه » ولكنني لا أستطيع ان  
اتجرد عن الفكر وانقطع عن ادراك اني نسم إن قول ديكارت هذا يرمي لغايات  
مختلفة عن غايات ابن سينا إلا أنه شبيه به وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق  
المادية واهتمامها الى ذاتها عند نسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا يتحرك  
الانسان بشي' غير جسميته التي لغيره ويغير مزاج جسمه » فالنفس في الانسان هي  
غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء والدم الذي يجري في المروق  
والنسات التي يختلج بها الصدر . النفس هي مبدأ الافعال والحركات . فابن سينا  
يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود  
العلقة بوجود المعلوم . إن هذه المحاكمة توصلنا الى ادراك النفس من حيث هي مبدأ  
للحركات لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها . فالادراك الاول يكون بالاستدلال  
والثاني يكون بالحدس .

ثم إن هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركبات . وهي اما ان  
تكون نباتية واما أن تكون حيوانية واما أن تكون انسانية . فاذا كانت نباتية  
صدرت عنها حركات التفذي والنمو والتوليد ، واذا كانت حيوانية صدر عنها  
الحس والحركة واذا كانت انسانية صدرت عنها افعال التفذي والحس والحركة  
والتشكير معاً . فالنفس هي إذن مبدأ الحركة وقد سماها ابن سينا قوة كما قال أفلاطون  
انها مبدأ حركة الجسد وهي تحرك الجسد كما تحرك النفوس السماوية اجرام الفلك .  
فالنفس اذن مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كما هي مشتركة بين الانسان  
والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كانت كمال الجسم  
الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة كانت جوهرها يحرك الجسم

بالاختيار . فالنفس ليست اذن محرّكة للجسد فحسب بل هي كما بينا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحافظة كما انها مبدأ العقل والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لان للحياة مبدأ خاصاً تصدر عنه أحوال معلومة والناس يفهمون من لفظة الحياة كون النوع مشتملاً على مبدأ تصدر عنه الافعال الحيوية او يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملاً على صورة يصح صدور تلك الافعال عنها . الا أن مبدأ الحياة في كلا العالمين ، مختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذا عطينا بالحياة ما يفهم الجمهور » <sup>(١)</sup> وان عطينا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينهما وبين النفس فرق غير أن الانسان يتألف من روح وجسد او كما قال ابن سينا من سر وعان . اما علته فهذا الجسم المحسوس باعضائه وأحشائه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريع على باطنه . وأما سره فقوى روحه المختلفة من تذكرة وعقل وإرادة . ان الجوهر النفس فروعا من القوى منبثقة في الاعضاء . وهي تدل على اتصال النفس بالجسد وعلى كيفية تأثير النفس عن البدن وكما ان للجسد تأثيراً في النفس ، فكذلك النفس تأثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر انك اذا استشعرت جانباً انه عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك » <sup>(٢)</sup> ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتية بل هي علاقة عرضية وسيثبت لنا ذلك عند البحث في خلود النفس . ولكن كيف وصلت النفس الى الجسد ومن اين هبطت اليه

٢ — حدوث النفس : ان النفس عند ابن سينا حادثة وهو موافق في هذا الرأي

ارسطو ويخالف أفلاطون ، فقد زعم افلاطون كما تعلمون ان النفس قديمة ، لان

(١) الشفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٠

(٢) اشارات ، ص ١٢٩

الحادث لا يكون أبدياً ولا عن المكان غنياً . فلو لم تكن النفس أزلية لم تكن  
 أبدية فالنفس عند أفلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل هبطت  
 على كره الى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي اذن صورة من صور الملائكة الاعلى  
 وقد أوضح لنا ابن سينا رأيه في ذلك بقوله « ان النفس صورة الجسد » الا ان هذه  
 الصورة لا تفيض الى الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها ، وهذا شأن جميع الصور .  
 ان واهب الصور لا يرش النور الا على مستحقه ، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة  
 الصحة ، بل يهيئ المادة لقبول صورة الصحة . وكذلك الجسد فهو لا ينشئ النفس  
 بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال . فالنفس الفردية اذن حادثة . وقد  
 برهن ابن سينا على حدوث النفس بقوله : والدليل على أن النفس الانسانية حادثة مع  
 حدوث البدن انها متفقة معه في النوع والمكان ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون  
 متكثرة الذات او تكون ذاتاً واحدة وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة .  
 فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة القدرات ، لان تكثرها اما ان يكون من  
 جهة الماهية والصورة ، واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة . قال  
 الشهرستاني في الملل والنحل : « وبطل الاول لان صورتها واحدة وهي متفقة في النوع  
 والماهية ، لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني ، لان البدن فرض غير موجود . قال  
 ابن سينا : والنفس لا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد وتكون موجودة قبل  
 البدن لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان تكون كل نفس من  
 هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ،  
 وهذا باطل لان الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً . واما ان تكون  
 النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في  
 ابطاله ، فالنفس اذن حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ، ويكون

الجسد مما كتها وآلتها وبكون في هيئتها نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله  
والاهتمام باحواله ١٠ وهو مسجن مظلم قد هبطت اليه النفس وأقامت فيه محجوبة عن  
الحس الظاهر قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الارفع      ورفاء ذات تميزز وتمنع  
محجوبة عن كل مقلة عارف      وهي التي سمرت ولم تنبرقع  
فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الصور ولم تحدث الا بحدوث الجسد ، ولكن  
لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل اهبطها الاله لتكتسب المعرفة وتقتبس العلوم ؟  
قال ابن سينا :

فلأني شيء اهبطت من شامخ      سام الى قعر الحضيض الاوضع  
ان اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ولا يمكننا ان  
نبين طرائق اقتباس المعرفة واقتناص المحمول الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووجدتها  
٣٠ وحدة قوى النفس : قلنا ان النفس هي مبدأ الافعال والحركات ٠ وان  
هذه الافعال اما ان تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية .  
لذلك انقسمت النفس عند ابن سينا الى ثلاث نفوس رئيسية : ١ ) النفس النباتية  
٢ ) النفس الحيوانية ٣ ) النفس الانسانية ٠

فالنباتية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ،  
فالقوى النباتية اذن ثلاث المولدة والمنمية والغاذية ، وهي موجودة في النبات  
والحيوان والانسان

والنفس الحيوانية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات  
ويتحرك بالارادة وهي موجودة في الحيوان والانسان ٠ تنقسم النفس الحيوانية الى  
قوتين المحركة والمدركة ، فالمحركة هي مبدأ الافعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على

العالم الخارجي • ولنبحث الآن كلاً من هاتين القوتين :

(١) ان القوة المحركة تنقسم الى قوة باعثة وقوة فاعلة • والباعثة هي القوة النزوعية والشوقية ولها شعبتان انوية الشهوانية والقوة العضوية • أما الفاعلة فهي قوة تجذب الاوتار العضوية وترخيها او تمددها وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات والحركات والافعال •

(٢) اما القوة المدركة ٠ فتنقسم ايضا الى قوتين قوة تدرك ادراكا خارجيا وقوة تدرك ادراكا باطنيا • (فالادراك الخارجي) يكون بالحواس الخمس او الثمانية وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس • وحاسة اللمس هذه حاسة مركبة لانها جنس لاربعة قوى منبثة في الجلد فالاولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ٠ وهذا ما نسميه اليوم بحاسة الحرارة والبرودة ٠ والثانية حاسة في التضاد بين اليابس والرطب ٠ والثالثة حاسة في التضاد بين الصلب واللين ٠ والرابعة حاسة في التضاد بين الخشن والاملس •

(واما الادراك الباطني) فهو اما ان يكون ادراكا لصور المحسوسات واما ان يكون ادراكا لمعانيها • والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي ندركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا ولكن الحس الظاهر يدركه اولا ثم يؤول به الى النفس ٠ مثال ذلك : ان العين تدرك صورة الحصان اي شكله وهيئته ولونه ٠ ثم تؤدي ذلك الى الحس الباطن • واما المعنى فان النفس تدركه من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا : مثال ذلك ادراكنا لمعنى الحصان وحدث مفهومه في النفس • ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر • فمن القوى التي ندرك بها ادراكا باطنيا داخليا قوة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقام من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس • ويشبه ان تكون

هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكا . ومن القوى الباطنة قوة الخيال او المصورة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ شأنها ان تتركب بعض ما في الصورة مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف . وهي شبيهة باللذة التي سماها القديس ( توماس داكينو ) القوة المخننة . ومنها قوة الحافظة او الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا الى الحس المشترك . فالحافظة تحفظ المعاني والخيال يحفظ الصور . بلك هي قوى النفس الحيوانية . وانتم ترون منها ان الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة قسم من النفس الحيوانية . وهذا شبيه ايضا بما قاله ( توماس داكينو ) ان القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

اما النفس الانسانية فهي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين القوة العاملة والقوة العاملة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلا . فالعاملية هي العقل العملي ، والعاملة هي العقل النظري والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية والباعثة وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمة وتارة ينسب الى نفسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الاحوار الانفعالية . وهذا يدل على أن قوة الاتعمال تابعة لقوة الحركة والنزوع . اي يدل على أن الحياة الانفعالية تابعة للحركة والعقل معا . واذا نسب العقل العملي

الى المتخيلة والمنوهمة فكان عبدا للتدبير واستنباط الصناعة . واذا قيس الى نفسه تولد منه آراء ذاتة مشهورة كقولنا ان الكلب قبيح والظلم فاسد . ومجموع هذه القوة العملية متسلط على صائر قوى البدن حتى ان ابن سينا ليقول ان العقل العملي هو مبدأ سياسة البدن او هو مبدأ الاخلاق فكان للنفس الناطقة عينين ، عيناً ننظر بها الى البدن وعيناً نتجه بها الى الميادي المالية ، وهذه العين هي القوة النظرية والنفس المجردة .

واذا اردنا ان نلخص ما تقدم من قوى النفس امكننا ترتيبه كما ياتي :

البصر السمع الذوق الشم المحس الظواهر الصور المتخيلة التوهم الذاكرة	١- المتخيلة ٢- المولدة ٣- المغذية	١- النباتية	النفس	٢- الحيوانية	١- المدركة ٢- المحركة	١- الادراك الظاهر ٢- الادراك الباطني ١- الباعثة ٢- الفاعلة
	١- العقل العملي ٢- العقل النظري	٣- الانسانية				

ان هذا التصنيف يختلف عن تصنيف ارسطو لان المعلم الاول قد قسم النفس الى اربع قوى : الغاذية والحاسة والمحركة والناطقة . فجمع ابن سينا الحاسة والمحركة في قوة واحدة اطلق عليها اسم النفس الحيوانية وضارت النفوس عنده ثلاث كما هي عند افلاطون . فالنباتية والحيوانية موازيان للشهوانية والغضبية والانسانية مطابقة للناطقة . فتصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف ارسطو والافلاطون وقد أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجربتها عن المادة وبين كيف تشرق



المعقولات عليها من المبادئ المفارقة وهذا مبين للقوى الحيوانية التي جعلها ابن سينا تابعة للجسد والدماغ حتى أنه كما رأينا أكثر من الابضاحات العضوبة ، ولا عجب من اكثاره منها في ذكر مراكز المصورة والمتخيلة والمنوهمة والحافظة لانه طيب عرف تجويفات الدماغ واقسامه وعانى بنفسه تشريحه . لكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تحليل القوة النظرية باسباب جسدية بل قال انها مستقلة عن الدماغ فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء ان القوة الناطقة غير منطبقة في مادة جسمية<sup>(١)</sup> وله في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها براهين كثيرة اعرضت عن ذكرها هنا لصيق المقام . وقد بين احوال العقول المختلفة وجعل اعلاها العقل القدمي المجرد عن لواحق المادة وجعل ادناها العقل الحيواني القريب من المادة . حتى لقد فرق بين قوة الذكرك وقوة التذكرك وجعل قوة الذكرك تابعة للدماغ ، وقوة التذكرك محتاجة الى عمل العقل لان الذكرك انما يكون في مادة . وقد قال ان الذكرك يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكرك ، وهو الاحتيال لامتداد ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان لانه صفة من صفات القوة النطقية ، وهذا شبيه بالفرق بين التذكرك العفوي والتذكرك التأملي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر عفواً من غير طلب ولا خطور ارادي أما الانسان فيشتاق ويطلب وينقل بفكره من حد الى آخر . وهذا الفارق بين الذكرك والتذكرك اي بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة شبيه بما يقوله هنري بروجسون في ايماننا هذه اذ يزعم ان هناك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسدية ، وذاكرة نفسية محضة وقد أجاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شأن وهي كالمرآة ، ترتسم فيها المعقولات من الفيض الالهي كما ترتسم الاشياء في المرايا

[١] شفاء الفن السادس ، مقاله ٥ ؛ فصل ٢

الصغيرة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان فلا تشغلها جهة تحت ولا جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتمدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة <sup>(١)</sup> ومنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بمد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد اقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوې النفس مختلفة لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب الا أننا نعلم أن الغضب لا يكون الا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة فهناك اذن مبدأ واحد لقوې الغضب والحس . ولا يجوز ان يكون مبدأ الحس الغضب او مبدأ الغضب الحس لان لكل قوة فعلاً خاصاً بها فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب ابقي اذن ان تكون كل هذه القوات المختلفة مجتمعة في ذات واحدة

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس وقوة الغضب وقوة الخجل وغيرها من القوې ان الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدأ لهذه القوې المختلفة ان جسد الانسان ليس مبدأ لأفعاله فلا جملة اعضاء الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدأ لأفعال الانان المختلفة ولا عضو واحد يجوز أن نقول عنه انه يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ولا عضو خاص بالغضب ، بل ان في الجسد قوة تحس وتغضب ، وهذه القوة هي النفس وقد يقال اننا نجد قوې النفس منفصلة وان انفصالها دليل على انقسامها وكثرتها ، مثال ذلك اننا نجد القوې النباتية في النبات منفصلة عن القوې الحساسة والقوې الناطقة ونجد النفس النباتية والنفس الحساسة معاً في الحيوان من غير ان يكون معهما

(١) رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٦٤

نطق . اذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الاخرى فهناك نفس نباتية وهناك نفس حيوانية وهناك نفس انسانية مستقلة بعضها عن بعض ، الا اننا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة لان هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة بل تؤلف ذاتا واحدة . نعم ان قوة النطق الروحية تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس لا يمنع النفس من أن تكون واحدة . النفس ليست تلك الحرارة الغريزية ولا هي ناشئة عن النفس والمزاج والدماغ بل هي قوة واحدة مدركة بنفسها . وأنت تعلم بقيتنا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة . فهناك اذن هوية واحدة لا تتغير بالرغم من كثرة قوى النفس واختلاف احوالها . ولكن كيف نتوصل النفس الى اكتساب المعرفة

٤ - اكتساب النفس للمعرفة : ان المعرفة لا تكون بالاحساس فقط ، لان الاحساس لا يدرك المعاني المجردة بل يخلطها باللواحق الحسية من كمية وكيفية ووضع وغير ذلك . فالحس لا يدرك زبداً من حيث هو انسان ، بل يدركه من حيث هو انسان له زيادة الطول واللون والهيئة وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في المادة وعلائق المادة اما الروح النظارية فهي التي تتمكن من تصور المعنى بمجده وحقيقته مجرداً عن اللواحق الغريبة وهذا المعنى المجرد معقول ليس من شأن الحس ان يدركه وبعبارة . وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل فكذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس ( رسائل - ٦٥ )

والادراك العقلي لا يتم بآلة جسمانية لان الروح الانسانية التي نلتقي المعقولات من العقل الفعال ليست آلة جسمانية بل هي جوهر روحي لا يتجزأ . والعقل الانساني اما ان يكون هيولانيا واما ان يكون بالملكة واما ان يكون بالفعل واما

ان يكون عقلا مستفادا بتلقي الاشراق من العقل الفعال . فالنفس تنتزع المقولات  
 المنجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهولاني ثم تنظمها بحسب ما في  
 العقل بالملكة من المقولات الاولى ( نجاه - ٢٧٠ ) وما تستخرجه منها من المقولات  
 الثانية ولكن العقل الذي تشرق عليه المقولات هو العقل المستفاد . ولما  
 وهكذا فان الانسانية درجات ادناها العقل الهولاني واعلاها العقل المستفاد . ولما  
 كان لا يمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير علة موجودة بالفعل ،  
 كان من الضروري ان نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال  
 الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس وقد شبه ابن سينا العقل الهولاني والنفس  
 الناطقة بالمشكاة ، لان المشكاة متقاربة الجدران جيدة الاستعداد للاستضاءة وشبه  
 العقل بالنمل بالنور وشبه العقل المستفاد بالمصباح . ونسبة العقل المستفاد الى العقل  
 الهولاني كنسبة المصباح الى المشكاة .

والناس متفاوتون باستعدادهم فبعضهم من يكون اقرب الى التصور ، لان استعداد  
 اقوى . ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمقولات حدسا . وقد يشتد هذا  
 الحدس في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء  
 والى تخريج وتعليم بل يكون كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة هي  
 اعلى درجات الاستعداد ويمكننا ان نسميها عقلا قدسيا . وقد تفيض هذه الالهامات  
 القدسية على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة ايضا بامثلة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعلوم من الجحول انما يكون باكتساب الحد الاوسط في  
 القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط اما بالحدس واما بالقياس والتعليم  
 والحدس اعلى من البرهان وهو قوة الذكاء الحقيقية حتى ان التعليم يستند الى مبادي  
 حدسية . ولذلك كان من الممكن ان يقع هذا الحدس لبعض الناس وان يعتقد

القياس في اذهانهم بلا معلم ، لانهم اقوياء الحدس ولان حدسهم لا يحتاج الى زمان .  
ومن الناس من لا حدس له البتة ومنهم من له حدس في جميع المطلوبات قال ابن سينا  
" فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس شدة الصفاء وشدة الاتصال  
بالمبادي العقلية ، الى ان يشتمل حدسا ، اعني قبولاً للهام العقل الفصالي في كل  
شي قترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، اما دفعة واما قريبا من  
دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى <sup>(١)</sup> وهذا  
الحدس المفاجي هو كما قال الغزالي مفتاح اكثر العلوم لا بل هو كما قال ابن سينا  
ضرب من النبوة او قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية <sup>(٢)</sup> وهذه  
المرتبة القدسية هي كمال النفس الخاص لانها تصبح به عالما عقليا موازيا للعالم الموجود  
مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر في  
المسائل استنصارا ازداد للسعادة استعدادا ، فكأن الانسان لا يتبرأ عن هذا العالم  
وعلاقته الا اذا أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما  
هناك يصدده عن الانفات الى ما خافه ( نجات ص ٤٨٦ ) . فاذا انفصلت النفس  
عن البدن وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية امكنها ان تتلذذ  
بكمالها وتجريها عن المادة وهذه اللذة هي اجل من كل لذة واشرف . فكأن غاية  
النفس من هبوطها الى هذا العالم ان تستكمل بالعلوم وتصبح عالما عتليا مجردا مستقلا  
عن الجسد ، فاذا بطل الجسد والنحل الى عناصر حافظت النفس على بقائها الفردي .  
لأنها خالدة ، ولكن كيف اثبت ابن سينا خلود النفس

هـ . خلود النفس : قال ابن سينا ان النفس حادثة . ولكن حدوث النفس  
بحدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس ببطلان الجسد . والدليل على ذلك ان علاقة

(١) نجات، ص — ٢٧٤ (٢) نجات، ص — ١٧٤

النفس بالجسد اما ان تكون علاقة المكافيء للجسد في الوجود . واما ان تكون  
علاقة المتأخر عنه واما ان تكون علاقة المتقدم

فاذا كانت علاقة النفس علاقة المكافيء في الوجود أي إذا كان الجسد والنفس  
قد وجدا معاً ، فاما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية .  
فاذا كانت علاقتهما ذاتية صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه وانقلاباً الى  
جوهر واحد فليست اذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية . واذا كانت علاقتهما  
علاقة عرضية امكن زوال احدهما من غير ان يزول الآخر .

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر اي لنفرض أن الجسد  
متقدم الوجود على النفس ، فان الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس . ونحن  
نعلم أن العلل أربع العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية . فالجسد  
لا يمكن أن يكون علة من هذه العلل الأربع ، فالنفس بما تفيض من واهب  
الصور على المادة عندما كانت النفس حادثة لا يلزم من حدوثها ان تنفي بفناء الجسد  
لانه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن أمور  
وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها . فليس يلزم اذن  
من تأخر النفس في الوجود على الجسد ان يكون الجسد علة لها في وجودها ولا ان  
تبطل بطلانه .

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم . اي لنفرض أن النفس  
وجدت قبل وجود الجسد . قال ابن سينا : « فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً  
فيستحيل ان يتعلق وجوده به لانه متقدم عليه في الزمان . واما ان يكون التقدم  
في الذات لا في الزمان . وهذا لا يدعو الى فناء النفس ببطلان الجسد لان فرض عدم  
التأخر لا يوجب عدم المتقدم .

ينشج مما تقدم ان علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية فقط وهي لا توجب بطلان النفس بطلان الجسد .

اضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط . والبسيط لا يفسد ، لان الفساد انما هو انحلال العناصر ، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطالانه الا أنها مستقلة عنه فلا تنحل بانحلاله ولا تسد ، فهي مقيمة فيه الى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضية لا علاقة اتحاد ذاتي . انها لتألم في الجسد ولكنها ستفارقه ، وقد وصلت الى الجسد على كره ، واذا فارقه تألمت لفراقه ، والجسد يمنعها من بلوغ ما ترغب فيه من الكمال فكأنه سجن كثيف او قفص ضيق يصد النفس عن الاوج الفسيح وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسد الا بالعادة . فاذا فارقت الحى ودنت من الفضاء الواسع واتصلت بالجواهر العلوية سجت وغردت لانكشاف الغطاء لها

قال ابن سينا :

حتى اذا قرب المسير من الحى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع  
سجت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس بدرك بالعيون المجمع  
ولكن لماذا اهبطت النفس الى هذا العام المحسوس ، هل جاءت اليه لتكتسب المعرفة وتعود عالمة بكل خفية ، وتحيط بما تحوي الطبيعة من الكائنات ؟ هل تجد النفس في الجسد كالا . ان اكثر الحكماء يشهاونون باسم الجسد ويعرضون عنه حتى ان البراهمة ليحرقون أجسادهم فكأن الجسد بالنسبة الى النفس كاليضة بالنسبة الى الفروخ . انه يحضن النفس ويشفق عليها فاذا استكملت صورتها وانتهت من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة واحست بفريتها في هذا العالم الجسماني ادركت أنها غريبة في بحر الميولي مغرورة بزينة المحسوسات ، فاذا لمحت في هذه اليقظة شيئاً من الانوار والبهجة والسعادة هانت عليها مفارقة الجسد ، وفارقه وهي غير آسفة عليه .

فكانها يرق تألق بالحى ثم انطوى فسكانه لم يلمح

تلك هي نظرية النفس عند ابن سينا وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة جمع  
فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى اصول الدين فاقترن من ارسطو حدوث النفس  
ومن أفلاطون خلودها وضم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهند  
وهذا يدل على أن في فلسفة ابن سينا عناصر كثيرة يصعب على الباحث أن يذكرها في  
محاضرة او محاضرتين لان الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً وطيباً وسياسياً كبيراً  
وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وعالماً نفسياً وكل شخصية من هذه الشخصيات العديدة  
التي جمعها جديرة بان تحب وأن تعشق .

١٩ شباط ١٩٣٥





## نظرية ابن سينا

في

(١) السعادة



ذكرت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحد الشيخ الرئيس بين الاله والحب والخير وكيف علم فيض الوجود عن المبدع الاول ، وبينت كيف اتبعم رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، وعددت الاسباب التي حملته على اتباع هذه الآراء ومخالفة ارسطو فيها . واريد في هذه المحاضرة ان ابين لكم شيئاً من رأي ابن سينا في اللذة والسعادة . فكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة الانسان في الحياة الدنيا والحياة الثانية ؟ وما هي الطرق التي يجب سلوكها في الحياة لتحقيق السعادة الابدية ؟

السعادة من الامور التي فكر الانسان فيها منذ القدم فهام بها وعشقها ولا يزال اليوم يبحث عنها كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لان ارتقاء الصناعة والرفاهة لم يحسن حالة الانسان ولا قربته من البهجة التي ينشدها والسعادة التي يحلم بها . فالالم الذي كان يمزق الاحشاء وبضني النفوس في الماضي لا يزال اليوم يمزق احشاء الملايين من الناس ، والغم الذي ساور قوس الاقدمين زاد بازدياد حاجات الحياة

(١) القيت هذه المحاضرة في مدرج الجامعة السورية في ٢ ايار سنة ١٩٢٢

وكثرة أسباب المعاش وتقديرها . نعم ان انسان اليوم احسن حالا من الانسان الاول  
ولكنك لا تزال ترى على وجه الارض اناسا يتضورون جوعاً ويئثون تحت عبء  
البؤس والشقاء . ولا يزال الفلاسفة يفكرون اليوم في إيجاد الطريق التي يجب على  
الانسان سلكها للوصول الى السعادة

لا أريد الان ان استعرض على مسامعكم جميع النظريات التي جاء الفلاسفة بها  
لايضاح مسألة السعادة . ففهم من جعل السعادة في اللذة ومنهم من جعلها في  
الفضيلة ومنهم من جعلها في المنفعة ، ومنهم من قال انها في اتباع الواجب والتطلم الى  
المثل الاعلى . اكل زمان فلاسفة ، ولكل فيلسوف أحلام ، ولكل خيال حقيقة  
يستند اليها وحاجة ينب عنها . كل فيلسوف يضم في مصباح الحياة ذبالة جديدة  
وزيتاً جديداً يريد أن يبدد بها ما يجهل بالانسانية من الظلمات . فلما أن يصبح  
نور المصباح قويا بهذه الذبالة . وأما أن يمسي ضئيلا لان اجتماع الافكار اشبه  
باجتماع الانوار . فقد يزيد المسألة وضوحا وقد يزيد بها التباساً . ولننظر الان الى  
النور الذي وضعه ابن سينا في طريق الوصول الى السعادة .

ان رأي الشيخ الرئيس في السعادة تابع لرأيه في المبدع الاول وغنايته بالعالم  
فما هي العناية الالهية ؟ لقد عرفها ابن سينا بقوله : « العناية هي احاطة علم الاول  
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام » ومعنى ذلك  
أن العناية هي علم الاله بكل ما في الكون وبكل ما يجب أن تكون عليه الاشياء  
ليتم اتساق الوجود ويكون الخير فيه غالباً على الشر . وهذا يدل على ان ابن سينا  
كثير التفاؤل . فهو يعتقد أن الخير بفيض من المبدع على العالم ، كأن الموجودات  
كلها ساجدة في بحر من الخير . كل منها بتال من الخير ما هو جدير به وما هو لائق له . ان  
هذا النظام الذي في الكون هو أحسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود وهذا

العالم هو أحسن العوالم التي يمكن ان يتصورها العقل وبدد كلها الخيال . ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر من المبدع الاول وهو خير مطاق . هل لتولد الظلمة من النور ، أم هل ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هذا الوجود الممتلئ بالمشيخوخة المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . البس من الشر أن يحرق بالنار ثوب الفقير المعدم فلا يستطيع بدونه صبرا على البرد . ليس من الشر أن يموت الطفل وليس لأبيه ولد غيره . ليس من الشر أن يحرم الانسان مما يستطيع ادراكه من الكمال ؟ لا مجال اذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم ، ابن سينا لا يتماحي عنه ، الا انه يقول ليس الشر هو الغائب في الوجود « لان أشبه مقتضى بالذات أما الشر فمقتضى بالعرض » ومعنى ذلك ان الاله لا يريد الا الخير وهو يفتح الوجود بنسبته ويريد أن تم صورته كل الموجودات ولم يتولد الشر الا من المادة ، ولذلك كان الشر غير موجود في الافق الاعلى بل هو موجود كما يقول ابن سينا ، دون فلك القمر ، اي في عالم الكون والفساد .

ولكن لماذا وجد الشر ؟ ألم يمكن في وسع المبدع الاول ان يوجد خيرا مطلقا مبرا عن الشر ( نجاه ، ص ٤٧١ ) . ألم يمكن في وسع المدير الحكيم ان يبدع اللذة ولا يوجد الألم ، ان يبدع النور ولا يوجد الظلمة ؟ بل ان ذلك ممكن ولكن في غير هذا النمط من الوجود . ان هذا العالم الذي نحن فيه يتنضمي وجود الخير مع الشر ، وهو عالم الكون والفساد ، لا بل عالم القوة والفعل وحيث توجد انقوة لا بد من وجود الامكان والنقص اي لا بد من وجود الشر . الا ان هذا الشر هو اقل ذبوعا من الخير لا بل هو جزئي عرضي . اما الخير فوجوده كلي . نعم ان النار محرقة وقد تصيب يد طفل فنحرقها من غير سبب الا ان هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة الى الخيرات العديدة والمنافع الدائمة

الموجودة فيها وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لاجل ضرور في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عددا من الشرور ولو كان الشر في شيء من الاشياء اكثر من الخير لامتنع وجود ذلك الشيء اي لو كان ضرر النار اكثر من نفعها لما وجدت النار . لان الخير من طبيعة الوجود والشر من طبيعة العدم .

اذن فابن سينا يرى كل شيء جميلا ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم ان الخير موجود في الجزئيات المتشخصة الا ان وجوده عرض زائل ولا وجود له الا في الاشياء العامة . فقد بعرض لهذه النار ان تولد شرّاً الا ان وجود النار بصورة عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار غايتها وتصل الى نهايتها الا اذا كانت معرفة . فالخير الكلي بفيض وجود الشر الجزئي ولا معنى للخير بدون الشر كما انه لا معنى للنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . اليس من الممكن ان يكون الوجود كله خيراً مطلقاً ! اليس من الممكن ان يوجد الخير بدون شر ، والنور بدون ظلمة . لا محل لهذا السؤال في فاسفة ابن سينا لانه جعل الانسان في فهم حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن ادراك حكمة الخالق : قال : « لو كان امر الله تعالى كامرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق ابا الاشبال اعصل الانياب احجن البرائن لا يقتذوه العشب ، فالاله لا يراعي ما نراعي نحن في احكامنا الضيقة واحلامنا القاصرة . بل ينظر الى الوجود الكلي ونحن لا ننظر إلا الى الوجود الجزئي . فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهذا يدل على ان ابن سينا يميل الى استحسان جميع الاشياء فذهبه كما قلنا مذهب التناول لا مذهب التشاؤم . لان الوجود عنده احسن من العدم .

بلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ماهو الخير الخاص بالانسان وما هي السعادة ؟

السعادة هي في ادراك حقيقة الوجود والتطلع الى المبدع الاول والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر بعقله ونظره ان يميز بين الفضيلة والرذيلة فيميل الى الخير ويتجنب الشر . واذا فعل ذلك ادرك من البهجة والسعادة . الا بدركه الجاهل كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي يبحث عنه جميعا ونرغب فيه ؟ — الاحياء كلها ترغب في اللذة . ونظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ولا يعرف غابة غيرها والطفل والجاهل والعالم والشرير والفاضل كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالته والفيلسوف يجد اللذة في فاسفته . ولكن هل يمكن ان يقال ان السعادة هي في اتباع اللذة .

ان راي ابن سينا في اللذة لا يختلف بالجملة عن راي ارسطو وغيره من فلاسفة ما بعد الطبيعة الذين يقولون ان اللذة في الفعل . فلكل فعل من الانمال الانسانية قوة تمدثه ، ولكل قوة من القوى النفسانية لذة تخصها . مثال ذلك ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة اخفض تذكر الامور الماضية . فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى بولد لذة . وهذه اللذة هي ادراك الكمال . فكل من حصل على كمال ما وجد في الحصول عليه لذة . اذا كانت معرفة الحقيقة كمالا وجدنا في الاطلاع عليها بهجة . الا ان الكمال يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية فمنها ما هو اتم اكالا ومنها ما هو ادموم ومنها ما هو ابلغ . فكلما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس اتم وافضل ، كانت اللذة التي ندر كها ابلغ واشد .

وقد يكون الكمال في الخروج من القوة الى الفعل فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ولا يشعر بشيء من اللذة ولا يشتاق اليها ولا ينزع نحوها ، مثال

ذلك، حال الاكهم الذي يعلم ان في النظر الى الصور الجميلة لذة ويعلم ان ذلك حاصل  
 الانسان موجود ولا يستطيع ان يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي  
 يعرف ان لاطم لذة وحال الاصم عند الاطمان كل منهم يعلم ان هناك لذة ولكن من  
 غير ان يدركها ويشعر بكيفيةها ويتصور ماهيتها . فاللذة اذن لا تحدث للانسان الا  
 عند حصول الفعل . ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك انفاعل ما وقع له من الكمال  
 بسببه . فاللذة تنشا اذن عن الشعور بالكمال ، وهذا الرأي شبيه برأي ده كارت وليبنز  
 من فلامنفة القرن السابع عشر .

على ان ابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير ،  
 بدل على ذلك انقسام الذات عند ابن سينا الى عالية وخسيسة . فها قاله « لا يحب ان  
 يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كذبة الحمار » نجاة — ص ٤٧٩ ، نعم ان للبهائم  
 حالة طيبة ولذيذة ولكن اية قبيحة تكون لهذه الحالات الطيبة الخسيسة اذا نسبت  
 الى اللذات العالية . الجاهل الذي لا يدرك اللذات العالية ولا يشعر بها اشبه بالاصم  
 الذي لا يدرك الاطمان اللذيذة والاكهم الذي لا يشعر بالالوان الجميلة . ولكن  
 عدم شعور كل منهم بتلك اللذة العالية لا يدل على عدم وجودها . بل كيف نقاس  
 هذه اللذة العالية بتلك اللذة الخسيسة الخسيسة . نعم اننا في عالم المادة المظلم ، بمنعنا  
 حجاب الحس والشهوة وانغماس بدنا في الرذائل من بلوغ المثل العليا التي نطلبها ونحن  
 اليها . ولكننا اذا خلعنا ربة الشهوة والفضب من أعناننا وطالعنا شيئاً من تلك  
 اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً ( نجاة ٤٨٢ ) . فاللذات  
 المعنوية اذن في نظر ابن سينا افضل من اللذات المادية . ولذلك قال « وأنت تعلم  
 انك إذا تأملت عوبصاً يهكم وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت  
 بالشهوة ان كنت كريم النفس » . وكثيراً ما يفضل الانسان الالم اناسح على

اللذة السليمة . فاذا علم ان اللذة متسوقة الى اقتضاح او خنجر او تعبير او شوق  
أعرض عنها . وهذا كله دلائل على أن الانسان الفاضل لا يتبع شهواته ولذائمه كلها ، بل  
ينتخب ما هو موافق منها لاسكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية  
اكرم على النفس من الشهوات الخسيسة التي يحقرها العاقل ويستغفبها الحكيم .  
اما النفوس الخسيسة فانها لا تدرك الا القريب ولا تبتهج الا بالهوس ولا لتطلع  
الى ما في الامور العالية من اللذات الخالدة . قال ابن سينا : « اذا كمت في البدن  
وشواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بمحصول ضده فاعلم أن ذلك  
«نك لا منه» ( اشارات - ٩٤ ) يريد بذلك ان فقدان الاشتياق الى الكمال وعدم  
التألم بالجهل راجع اليها لا الى المعقولات . لان اشتغال النفس بالشهوات واتصالها  
بالمادة يمنعها من الالتفات الى الملأ الاعلى ولا تتصل النفس بالملأ الاعلى الا اذا  
ارتقت عن شواغل المادة وعوائقها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي  
هي على الفطرة . -- اذا سمعت ذكراً روحانياً غشيها غاش شائق لا يعرف سببه  
واصاها وجد مبرح مع لذة وفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس  
اذن قادرة بما فيها من الاستعداد والشوق ان تصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا  
وذلك بالتأمل والتفكير في المبادي الروحية والاشتياق الى الخلود .

وقد قسم ابن سينا النفوس الى مراتب ، وقال ان النفوس على اختلاف انواعها  
قادرة على ادراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الامور المحسوسة  
وتطاعت الى المثل العليا ادركت من السعادة ما لم يخطر على قلب من ينزع نحو المادة  
ويتمسك بشواغلها .

فاجل سعيد بنفسه واحسن متهيج بذاته هو المبدع الاول . ويتلوه في مراتب  
السعادة الجواهر العلوية التي تبتهج بذواتها وتتأمل ذات الاله . فكلمها كانت الجواهر

قريبة من المبدع الاول كانت اكثر كمالا واشد عشقا واشتياقا وكلما ابتعدت عنه قلت سعادتها وخف كمالها . فكلما تزداد حرارة الاجسام اذا كانت قريبة من منبع الحرارة كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ومصدر النور ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطا من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيون . نعم انه قد يكون لهم اصناف من الاذى من حيث هم مشتاقون . لان الشوق يولد المذابح الا ان هذا الاذى الذي يصيبهم لذيق وهذا الشوق الذي يحرك قلوبهم خذب .

ثم يتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لاهي في المثل الاعلى ولا هي في الحضيض ، بل تارة تسعد وتارة تنحط من درجة الى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة اخرى هي في الحضيض الاسفل من المادة . قال ابن سينا وهي « مرتبة النفوس المنحوسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة » واصحاب هذه النفوس هم بدون شك اشقى المخلوقات واكثرهم يؤسا واسوءهم حالا .

فها انتم ترون ان سعادة كل موجود هي في تأمل الكمال على الوجه الذي ذكرناه اي في النطاع الى المثل العليا والتفكير في المباديء السامية التي يسميها ابن سينا بالعقول المفارقة .

ثم ان ابن سينا بعد ان ذكر انواع ابتهاج الموجودات بكمالها المختصة بها عاد الى ذكر اهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للعارفين مقامات ودرجات يخضون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد فضوها وتجردوا منها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم



يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها « - اشارات ( ص - ١٠١ ) .  
 ان هؤلاء العارفين الذين يشير اليهم ابن سينا هم المتصوفون الذين يتوصلون بالرياضة  
 الى مشاهدات بعيدة عن ادراكها الوهم وتكمل عن بيانها الالسنفة فيدركون ما لا  
 عين رأت ولا اذن سمعت . والمتصوفون في رأي ابن سينا هم اهل البهجة والسعادة في  
 هذه الحياة . وها أنا اصف لكم العارف كما وصفه ابن سينا :

العارف هـش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من  
 الخامل كما ينبسط من النبىء . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء يرى  
 فيه الحق ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ولا يعرف الطمع سبيلا الى قلبه .  
 وهذا الخلق هو خلق الرضا والقناعة فلا يخاف العارف من هجوم شيء ولا يحزن  
 على فوات شيء بل يفرح ويتهيج بما ادركه كما يتهيج الماشق بالوصول الى حبيبه .  
 العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر  
 كما تمتر به الرحمة . واذا امر بالمعروف امر يرفق ناصح لا يعنف معبر وذلك لشفقته  
 وحبه .

العارف شجاع وكيف لا وهو يميز عن خوف الموت . وجواد وكيف لا  
 وهو يميز عن محبة الباطل ، وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها  
 ذلة بشر ، ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق .

العارف بفضل التقشف على الترف ولربما ارتاد البهاء في كل شيء واصفى الى  
 الزينة واحب من كل جنس اكرمه .

يمثل هذه الصفات الساحرة يصف ابن سينا العارف المتخلي عن شواغل البدن .  
 والعارف الذي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن ادران المادة ويرتقي الى المثل  
 العليا هو سعيد بنفسه ، يتهيج بسلو كنه .

وقد فرق ابن سينا بين الزاهد والمأبد والعارف . فقال ان الزاهد هو المرشح  
 عن متاع الدنيا . والمأبد هو المواظب على المبادات . اما العارف فهو المنصرف  
 بفكره الى الافق الاعلى والمستديم لشروق النور عليه . ولذلك كان زهد العارف  
 عبارة عن اعراضه عما يشغل نفسه عن الحق فالزهد عنده تنزه والمباداة رياضة لا  
 يطلب منها ثوابا ولا يتجنب بها عقابا . وهو يريد الحق لا شيء غيره ولا يؤثر  
 شيئا على عرفانه به وتعبد له .

وانذكر الآن درجات العارفين اثناء انتقالهم من الاحوال الجسدية الى الاحوال  
 الروحانية التي يجدون فيها السعادة .

نقسم هذه الدرجات الى قسمين : (١) درجات السلوك (٢) ودرجات الوصول  
 فأول درجات السلوك درجة الارادة وهي ما يعترى المتطلع الى العالم الروحاني  
 من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى والاتجاه نحو الحق ويسمى صاحب هذه المرتبة  
 بالمريد .

ثم تأتي درجة الرياضة لان المريد محتاج اليها وهي عبارة عن نهى النفس عن  
 هواها وامرها بطاعة مولايها ( اشارات ١١٥ ) ومنعها من الالتفات الى سوى الحق .  
 ثم اذا بلغت الارادة بالمريد حداً اعلى من الاول سئحت له خلجات يطلع بها  
 على نور الحق وهي خلجات لذبة كأنها بروق تومض اليه ثم تخذ عنه وتسمى هذه  
 الخلجات عند المتصوفين اوقانا . وقد يرتقي المريد الى اكثر من ذلك من الرياضة  
 فيرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا يصير فيه المخطوف مألوقا والوميض شهابا ويتم له  
 معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

ثم يرتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى حتى يعبر درجة الرياضة ويتقرب من الله

فيتحثل فيه جمال المبدع وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه لا يغيب عن نفسه فلا يرى الا المعبود المبدع ولا يلاحظ الا جمال الحق وينسى نفسه . وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي ذات زينة . وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . وبلغها درجات الوصول وهي تنتهي عند بعض المتصوفة الى المحو والفناء .

غير ان ابن سينا لم يصف لنا هذه الدرجات بل قال : ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العين دون السامعين الى الاثر ( اشارات ١٢١ ) . وهناك لا يبقى كما قال ( الطوسي ) واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلك ولا عارف ولا معروف او كما قال الغزالي في ( المنقذ من الضلال ) هناك درجات بضيق عنها نطاق العقل ولا يحاول معبر ان يعبر عنها ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما است اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى فضاء العقل الواسع وكل ما ذكرته حتى الآن من أحوالهم دليل على أن النفس قادرة في مذهب الشيخ الرئيس <sup>عليه السلام</sup> أن تنال اوقاتاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكامل قوتها النظرية بالعلوم وتهذيب قوتها العملية بالقضائل التي اصولها العفة والشجاعة والعدالة لا باتباع اللذة الخسيسة والشهوة العمياء بل بإبثار اللذة العالية المطابقة للحكمة وهذا ما يرفع النفس ويبلغ بها درجات الكمال حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الدني ويرتقي بها الى الملأ الأعلى حيث تستطيع بالرياضة ان ترى الحق وتتصل به وتدرك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية وقد تشقى شقاء مؤقتاً او شقاء ابدياً . فـسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً بيقيناً على الوجه الذي ذكره ابن سينا في مقالة المبدأ والمعاد . وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق الى ما هنالك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه ، وهذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا نتم إلا باصلاح الجزء الصلي من النفس .

ولو قايستنا بين احوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على ثلاثة احوال : الحال الاول هو حال البالغين في فضيلة العقل والخلق مرتبة عالية فهو لاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال الا ان جهلهم ليس مفسراً لهم فهم من اهل السلامة وان كانوا ليس لهم ذخيرة من العلم والحال الثالث هو حال الذين كثر شرهم وعظم اذامهم في الدنيا والآخرة وهؤلاء ليسوا من اهل النجاة . فالنجاة ليست اذن مصروفة عن اهل الجهل الا ان سعادة العلماء اعلى مرتبة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة الجهال افضل من شقاوة الاشرار . وخير للانسان ان يكون جاهلاً من ان يكون عالماً شريراً لان البلاهة العمياء احسن من الفطنة البهراء . فالذي يحصل العلوم ويعرف الكمال ويشتاق اليه من غير ان يتصف به او يعمل للوصول اليه اسوء حالا من اصحاب النفوس الساذجة لان الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان المذنب اقرب الى العالم الشرير منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من احوال الحياة زكية كريمة قليلة العلائق بالبدن فانما اذا انفصلت عن الجسد اتصت بكمالها الذاتي وتمتعت

باللذة الحقيقية ونبرات عن النظر الى ما خلفها وادركت السعادة الحقيقية ٤ وان كان لها النفات الى ما خلفته في الدنيا تأذت بالحسرة عليه . ان الالتفات الى احوال الدنيا وتذكر مقتضيات البدن هو شأن النفوس الرديئة التي لتخيل بعد الموت جميع انواع العقاب الذي صور لها في الدنيا ونفاسيه بالصورة الخيالية التي لا تقل تأثيرا عن الصورة الحسية . اذن فابن سينا يعتقد ان الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة نفسانية وان العذاب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحي .

ويبدو بنا وقد اوضحنا اسباب سعادة النفس في الدنيا والآخرة ان نستشهد بقصة ( سلامان وابسال ) التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات لان هذه القصة التي تخيلها ابن سينا هي احسن رمز لا بل اوضح صورة يمكن بها بيان سعادة النفس ودرجاتها وكيفية محاربتها للشهوات والتجرد عنها . والقصة التي أريد ان اذكرها هنا ليست قصة سلامان وابسال التي نقلها حنين ابن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها المسيو ( Carra de Vaux ) في كتابه عن ابن سينا الى اللغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اخترعها احد العوام ( كما يقول الطوسي ) ليست من كلام الشيخ ٤ ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . واما القصة الحقيقية التي وضعها ابن سينا فهي التي اورد ذكرها ابو عبيد الجزياني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس ونقلها عنه شارح الاشارات وخلصتها : ان سلامان وابسال كانا شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنًا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ جيل الصورة عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا . فعشقت امرأة سلامان اخيه وقالت لزوجها اخطئه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابتى ابسال مخالطة النساء فقال له سلامان ان اسراقي بمنزلة ام لك - فرضي ابسال بذلك ثم اكرمه زوجة سلامان واظهرت له عشقها في خلوة فانتقبض ابسال من ذلك . ولما علمت زوجة

سلامان ان ايسالا لا يطاوعها قالت لزوجها زهج اخاك باخني ثم قالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة بل اكبي امامكم فيه . وائلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلا من اختها وبادرت تعانق ايسالا وتضم صدره الى صدرها فلاح برق في السماء ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وطلب من اخيه ان يخطبه جيشا فتولى قيادته وحارب حتى فزع كثيرا من البلاد شرقا وغربا . ثم رجع الى وطنه مكثلا بالظفر وهو يحسب ان امرأة اخيه سلامان قد نسيته ولكنها عادت حبا له ورجعت الى معاشرته فابى ذلك وازعجها ثم ظهر لهم عدو فوجه سلامان اخاه ايسالا اليه الا ان امرأة سلامان فرقت في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة فعملوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء فغطت عليه مربعة من حيوانات الوحش والقمته حلقة ثديها واغذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ايسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبدددم وامر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم اتفقت المرأة مع الطابخ والطاعم واعطتهما مالا فسقياه السم واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض عاهديه وناجى ربه فاراح اليه بحقيقة الامر فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا اخاه وماتوا جميعا .

وتأويل هذه القصة أن سلامان هو النفس الناطقة وايسالا هو العقل النظري . او هو درجة النفس في العرفان وامرأة سلامان هي القوة البدنية الامارة بالشهوة والفضب وعشقها لابسال هو ميلها لتسخير العقل كما سخرت سائر القوى وإياء ايسال هو تطمع العقل الى عالمه واخت امرأة سلامان هي الملكة العملية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسبح للانسان اثناء الاشتغال بالامور الفانية وازواج ايسال للمرأة هو اعراض العقل عن الهوى وفتحها البلاد هو اطلاع

النفس بالقوة النظرية على الملوكوت<sup>المسكوت</sup> ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية والخيالية عند عروج النفس الى الملأ الاعلى وتغذبه بلبن الوحش اشارة الى افاضة الكمال اليه عما فوقه من المبادئ والطايع هو القوة الفضبية والطاعم هو القوة الشهوانية وتواطؤهم على هلاك ايسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العجز واهلاك سالمان اباهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر . واعتزله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن وفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ويمكننا ان نتخيل تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة وغيرها من القصص المنسوبة الى ابن سينا كقصة حي ابن يقظان ورسالة الطير تدل كلها على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الشهوات وتركها للملذات وتطلعها الى الملأ الاعلى . لان لذة التفكير والتأمل تشبه لذة العبادة

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة وتدعو الى ضرورة التطلمع الى المثل الاعلى رسالة الطير التي طبعت مراراً ونقلها المسيو ( مهران ) الى اللغة الفرنسية من مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية<sup>(١)</sup>

يقول ابن سينا : « هل لاحد من اخواني في ان يهب لي من ممه قدر ما اتى اليه طرفاً من اشجاني عساه ان يتحمل عني بالشركة بعض اعبائهم » . إن هو لاء الاخوان

---

(١) نشر مهران [ Mehren ] هذه الرسالة في جملة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩ وسنة ١٨٩٩ في مدينة ليدن نقلاً عن اربع نسخ وجدها في مكتبتي لوندريه ولندن وقد طبعت مراراً منها طبعة الاباء اليسوعيين في جملة من المقالات لبعض مشاهير فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٨١١ وطبعة ابنكاً بمصر سنة ١٩١٧ كتاب جامع البدائع

الذين سيمحملون عنه بالشركة بعض أشجانه هم الاخوان الذين جهشهم القرابة الالهية  
والفت بينهم المجاورة العلوية ولا حظوا الحقائق بعين البصيرة \* وجلوا الوسخ ورين  
الشك عن السريرة \* وهؤلاء الذين القوا المجاورة العلوية هم الذين انسلخوا عن المادة  
وتجردوا عن الشهوات بايمانهم وعقلهم : « ويلكم اخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم »  
( صفحة ١١٥ جامع البدائع ) ومن عجب ان الانسان الذي نورت جبلته بالعقل  
لا يزال يذل الطاعة للشهوات وبضيق على استئثارها صورته : « ويلكم اخوان الحقيقة  
لا عجب ان اجتنب ملك سوء » وارتكبت بهيمة قبيحا بل العجب من البشر اذا  
استمعي على الشهوات \* »

واليكم بعض ما جاء في رسالة الطير :

\* برزت طائفة تقتنص فنصبوا الجبائل ورتبوا الشرك وهبأوا الاطعمة وتمواروا في  
الحشيش وانا في سرية طير لحظونا فصفروا مستدعين فاحسنا بنحسب واضحاب ما  
تخالج في صدورنا ريبة ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة لابتدرنا اليهم مقبلين وسقطنا  
في خلال الجبائل اجمدين ، فاذا الحلق ينضم على اعناقنا والشرك يتشبث باجنحتنا  
والجبائل تلتحق بارجلنا ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك  
وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لآخيه \* واقبلنا نتبين الحيل في  
سبيل التخلص زمانا حتى انسبنا صورة امرنا واستأنسنا بالشرك واطمانا الى الاقفاص \* »  
وهذا شأن النفس عند اتصالها بالجسد لانها تألف كما يقول في قصيدة النفس مجاورة  
الخراب الباقع ويصدها الشرك الكثيف عن بلوغ غايتها ، ثم ان هذا الطير الذي  
استأنس بالشرك ليلحظ مرة رفقة من الطير قد اخرجت رؤوسها واجنحتها عن  
الشرك وبرزت عن اقفاصها تطير وفي ارجلها بقايا الجبائل فيقول : « فذكرتني ما  
كنت انسيت ونقصت علي ما الفتته فكدت انخل تأسفا او ينسل روحي نلقا » ثم



يناديهـم ويناشدهـم بالصحة المصونة والعهد المحفوظ فلا ينقربون منه الا بعد ان ينفي عن صدورهم الريبة ثم يعتنم النجاة وبطالهم بتخليص رجله عن الحبال فيقولون له لو قدرنا عليها لا بتدربنا اولا وخلصنا ارجلنا وانى يشفيك العليل . ان هذه الحبال كما يقول بعد ذلك لن بقدر على حلها الا عاقدها ثم يطير حتى يبلغ جبل الاله ثم يشرد على الراحة بعد الانبات ثم يطير حتى يبلغ المدينة التي تبوأها الملك الاعظم فيخرج من صحن ويدخل في صحن حتى يرفع له الحجاب ويأخذ الملك في جماله الذي لا يمازجه فخرج ، وكل كمال بالحقيقة حاصل له وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه ، كانه لحسنه وجهه ولجوده يد ، من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن مرهه فقد خسر الآخرة والدنيا . وهكذا فان السعادة القصوى هي في اديان الشعوب وخدمة الاحد الحق وقد ختم ابن سينا رسالة الطير بقوله :

« وكم من اخ قرع صمعه قصي فقال اراك مس عقلت مس او ألم بك ألم ولا والله ما طرت ولكن طار عقلك وما اقتنصت بل اقتنص ابيك ، أفى بطير البشر او ينطق الطير ، كأن المارار قد غاب في مزاجك واليوسة استوت على دماغك وسبيلك ان تشرب طيخ الاثيبون وتعمد الاستحمام بالماء الغائر المذب وتستنشق بدهن النيلوفر وتفرقه في الاغذية وتستأثر منها الخصة وتجنب الباه وتجر السهر وتقل الفكر ، فاننا قد عهدناك فيما خلا ايها وشاهدناك ناعنا ذكيا والله ، غافله على ضمائرنا فانها من جهتك مهتمة ، ولا خللال حالك حالنا محتذ . ما اكثر ما يقولون واقل ما يفيج وشر المقال ما ضاع . »

ان هذه القصة كقصة حي بن يقظان وقصة سلامان وابسال تدل على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الدنيا . وهكذا فان سعادة النفس هي في اتباع الفضيلة لا في اتباع الشهوة ، ونظرية ابن

سينا في السعادة لا تختلف كما ترون بالجملة عن رأي أسقراط ورأي صاحبه افلاطون وأرسطو وهي مقبولة بروح التصور الافلاطوني المقتبس من تعاليم مدرسة الاسكندرية فالنفس تنفيس عن ذاتها وتبتهج بمشاهدة الله واتصالها به ولكنها لا تقنى في الله، ولو ارتقت الى اعلى من ذلك اسقطت وهلكت فان سينا يصرح بالاتحاد ولكنه لا يصرح بالحواء والفناء ولكن درجات الوصول التي اشار اليها لم يترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة يمكن الصعود عليها ولا خيطاً يمكن تبيته . فكان الانسان في سلوكه ووصوله يتقرب دائماً من النور ولكن من غير ان يصبح هو نفسه منبعاً للنور .

ثم إن مذهب ابن سينا في الخير هو مذهب التنازل ونظرته في اللذة نظرية الكمال ورأيه في التجرد عن المادة وشواغلها الوصول الى السعادة الحقيقية هو رأي المتصوفين ، لم كان سعادة الانسان في الدنيا لا تكون الا بالاعراض عن الدنيا وعدم التفكير في ادهامها .

ان فلسفة ابن سينا مضيئة بنور التصوف والنقش ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد اظلم في "سر الحاضر" بل ان مدنية هذه الايام قد تلوثت بادران المادة ولعل هذه الادران لا تزول الا اذا انغمست ذبالة الحياة في شيء من زبت التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجائعون ؟ يستمرون على عبادة المادة والمادة لا تغذيهم . ليرجعوا الى الحياة الروحية الى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهذه الحياة الروحية لا ننافي التقدم والانتاج والتطور والحركة والاخذ بأسباب المدنية . إن الشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ويعتقد ان السعادة القصوى لا تكون الا عن طريق العلم . وهذا نتيجة طبيعية لمذهب التنازل . فلنرحب اذن بآراء هذا

الحكيم الذي هام بالمثل الأعلى وآمن بالفكر وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية .  
 ايها السادة ! - اسمعوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من وصايا  
 ابن سينا فقد اوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون هذا العلم وحفظه  
 وعدم اذاعته بين الناس . وقال فان اذعت هذا العلم واضعته فإله يني وبينك . فاننا على  
 يقين انني لم اخالف وصية ابن سينا ولا اضمت علمه بل اذعت افكاره بين الذين  
 يعرفون قيمتها وذكرت حاله اكم وانتم اصحابه الذين تحبونه . ولا شك في انكم  
 تخالفونه في ميله الى جعل هذا العلم مكتوماً لان الحقيقة يجب ان تداع بين الناس  
 اجمعين ولا ازيد على ان اقول مع الحكماء :

« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي اب اذيعها افضلت الظلمة على النور  
 والجهل على العلم والضلال على الحقيقة » .

محميل صليبا



